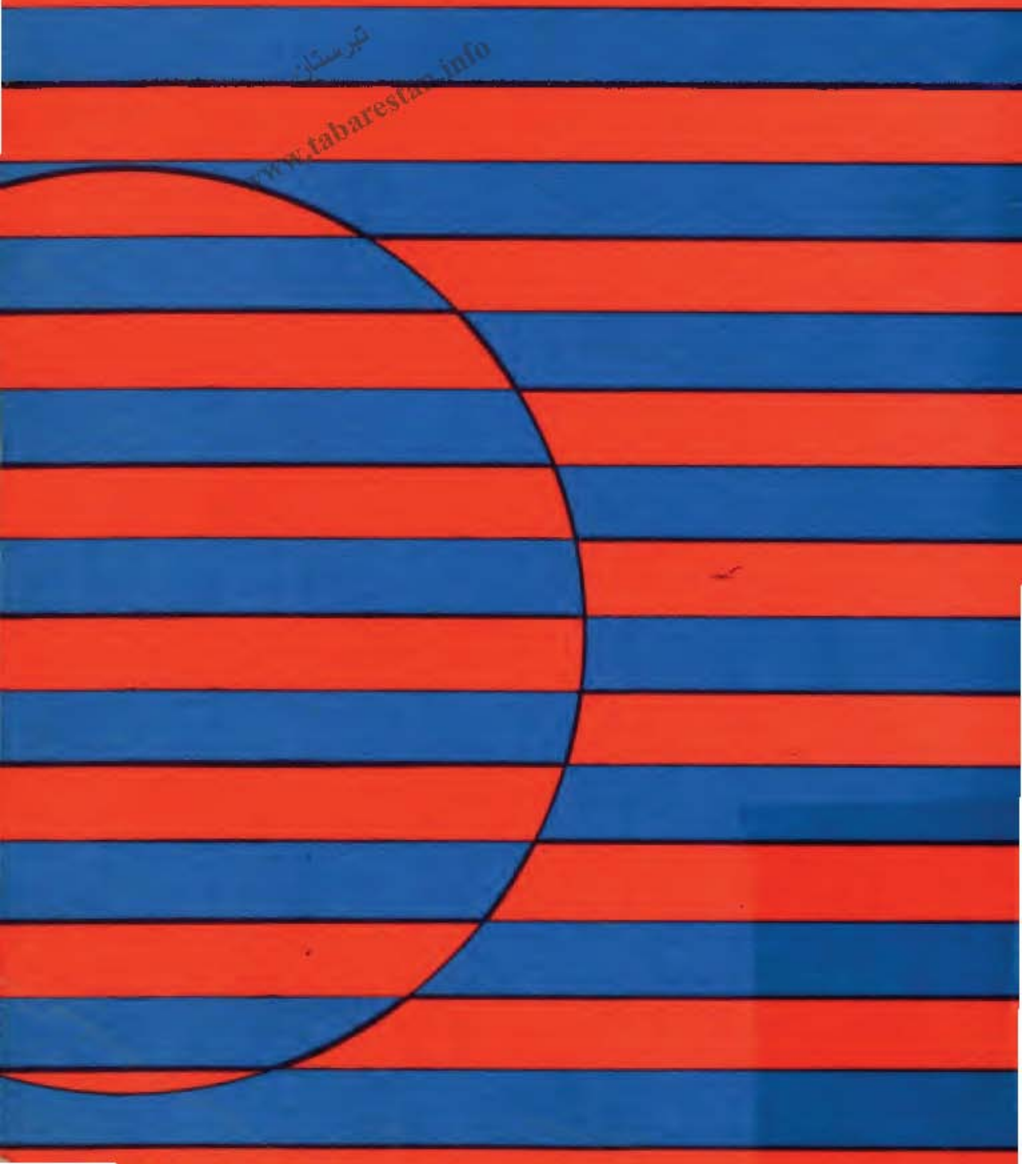
در شناخت «ابن مقفع»

فارابی، بزرگمهر و سلمان فارسی

نوشته پرویز پورتجن



در شناخت «ابن مقفع»

فارابی، بزرگمهر و سلمان فارسی

نوشته پرویز پورتجن

انتشارات شباهنگ

درشناخت «ابن‌مقفع» .....

پرویز پورکیمن

چاپ اول

چاپ نوبهار

شماره ثبت کتابخانه ملی ۱۹۵۳
۱۳۵۷/۸/۶

نامداران ادبیات کهن ایران
۱

خواجه نصیرالدین طوسی
و
شمه‌ای از آموزش اخلاقی او

۱ ــ چهره‌ای از خواجه نصیر

تصویری در زمان حیات خواجه نصیرالدین طوسی ازوی کشیده‌اند که امروز خوشبختانه در دست است. موافق این تصویر خواجه باهمعصران خود از جهت ظاهر تفاوتی ندارد. مردی است، با ریش، مندیل و تحت‌الحنك، بدو زانو نشسته، کتابی در دست دارد ولی مطالعه‌ی زندگی و آثار خواجه، پژوهنده را به‌حیرت می‌اندازد. اینجا ما بایکی از اعجوبه‌های تاریخ روبرو هستیم.

خواجه‌نصیر راباآسانی‌می‌توان درردیف‌فارابی، رازی، بیرونی، ابن سینا، خیام، غزالی ونظایر آنها گذاشت وشاید درخواجه، بکمك تاریخ، مختصاتی گردآمده بودکه باز باوبرجستگی، یا دقیقتربگوئیم، امتیاز بیشتری میدهد.

همعصران او او را «استادالبشر» و شاگرد دانشمند و معروفش علامه‌ی حلی او را در کنار «عقول عشره»ای که خداوند پدید آورده عقل یازدهم («عقل حادی عشر») میخوانند. هنگامیکه در نزد اسمعیلیه

بود، به «خواجه‌ی کائنات» شهرت یافت. در فلسفه به «محقق طوسی» معروف است همهٔ پژوهندگان کهن و نوین، ایرانی و عرب و اروپائی که او را بررسی کرده‌اند، باشور و حیرت شخصیت وی را ستوده‌اند وبیهوده سخن بدین درازی نیست.

چندی پیش در کشورما بمناسبت هفتصدمین سال خواجه نصیر مراسمی برپاشد وپژوهشهای فراوانی درباره‌ی شخصیت انسانی وعلمی او انجام گرفت. لذا در این نوشته‌ی کوتاه قصد آن در بین نیست که وارد بررسی جامع شخصیت خواجه شویم. لازمه‌ی کمترین تلاش در این زمینه، تدارك تألیف مستقلی‌است زیرا خواجه شخصیتی است ذوجوانب: سیاستمدار، حکیم، فقیه، متکلم،ریاضی‌دان، منجم، طبیب، ادیب، لغوی و سرانجام یکی‌از مهمترین بنیاد گزاران ایدئولوژی تشیع. زندگی پرفراز ونشیبش در دژهای محتشمان اسماعیلی و سپس در دربار هلاکو و اباقاخان و نقش شگرفی که در تاریخ ایران بازی کرده است در خورد مطالعه و سزنده‌ی تحلیل و تعلیل علمی ژرفی است. تألیفات‌خواجه‌از صدمتجاوز است ومطالعات اودرجبر وحساب ومثلثات به بررسی ویژه‌ای نیازمند. لذا غوطه زدن در این اقیانوس مواج کار آسانی نیست و ما می‌خواهیم تنها خطوطی گریزان ازشخصیت خواجه‌رسم کنیم‌تااین‌مجموعه ازیاداو و کارهای شگرفش تهی‌نماند.

یکی ازنقش‌های برجسته‌ی‌خواجه‌نصیر احیاء نام فلسفه‌وحکمت پس از خذلان موقت آنست. این‌یك داستان دراز و پیچیده‌ای‌ست. بر خلاف شیعه (اعم از سبعیه یااسماعیله و اثنا عشریه یاامامیه) که به‌فلسفه راغب بودند، سنیان حنبلی و شافعی و مالکی از آن احتراز داشتند و آن را مایه بیدینی میدانستند. بیهوده نبود که فقیهان و متکلمین سنی

از آنجمله، فخررازی معروف به‌ابن‌الخطیب متوفی سال ۶۰۶ «که امام مشککین » لقب گرفته بـدنبال «تهافت الفلاسفة» غزالی کتاب «تعجیز الفلاسفه» رانوشته‌وبه‌بهانه‌ی نگاشتن«شرح» براشارات‌ابوعلی درواقع وبه‌قول معروف «جرح» برآن‌نوشته وهمه‌جا عقایدابن‌سینا را ردکرده است. لذاشیعی بودن‌بافلسفی مزاج بودن وسنی‌بودن‌بامخالفت باعلوم عقلی واکتفابه‌منقولات هم‌معنی بود.درهمین‌روح است که‌سیف‌فرغانی درباره‌ی ابن سینا که مظهر حکمت شمرده میشد باصطلاح سخنگوی فلاسفه و «زبان معقول» بود بابغض تمام مینویسد:

گـوش دل خویشتن نگـه دار   از بـوعلی آن «زبـان معقول»
نقـد دغلـی به‌زر مـطلاست   در کیسه‌ی زرگران معقـول

شعرخنکی‌است ولی‌نیت گوینده راباروشنی‌بیان‌میکند.ابن سینا خوداسمعیلی‌بود وبسبب‌همین شیعی‌بودن‌وفیلسوف‌بودن‌و اعتقادبه«قدم عالم» واصالت تعقل، قرنها ازطرف خلافت وهیئت‌حاکمه‌ی ارتجاعی به«مظهر کفر» بدل شدوسوزاندن کتابهایش ازسیاستهای‌متداول دستگاه دولتی‌طی‌چندین‌قرن درکشورمابود. اسمعیلیه‌بداشتن‌ناصرخسرو که او نیز فیلسوف بزرگـی است فخر میکنند وهمین طـایفه وقتی آوازه‌ی هوش و خرد خواجه نصیرالدین را شنیدند کوشیدند تا او را بخود جلب کنند. خواجه که در جهرود قم در سال۵۹۷ تولد یافته ودرطوس تحصیل کرده و بشهرت رسیده بود، بتصور آنکه در پناه‌قلاع اسمعیلی هم از هجوم تاتار خودرا حفظ میکند و هم خود را در جوار همدینان شیعی خویش قرار میدهد و امکان تألیف و تصنیف میابد بدین قلعه‌ها پناه برد و از زمان نـاصرالدین، محتشم قلاع قهستان تا زمان خورشاه

در نزد آنان میماند. ولی به‌وی در این قلاع بسیار بسیار بـد میگذرد. مابین او که شیعی امامی بودو اسمعیلیه روابط صمیمانه واعتمادآمیزی برقرار نمیشود. وی در مقدمه‌ی «شرح اشارات» خـود توضیح بسیار جانگدازی از گذران خود در میان اسمعیلیه میدهد و از کثرت خشمی که نسبت بآنها داشته است کتاب «اخلاق ناصری» را بنام ناصرالدین محتشم اسمعیلی نگاشته (وتهذیبی از «طهارةالاعراق» ابوعلی مسکویه است) بعدها تغییر میدهد و نام ناصرالدین را از آن حذف میکند.

درتمام دوران‌اقامت‌نزداسمعیلیان که برخی‌می گویندبخشی‌از آن درحبس قلعه‌ی«میمون‌دژ» گذشته (امری که‌مسلم‌نیست) خواجه‌میکوشد خودرا از چنگ آنها برهاند. گویا نامه‌ای بدون‌موفقیت به‌علقمی‌وزیر خلیفه‌ی عباسی مینویسد وسر انجام‌باقانع کردن خورشاه به‌تسلیم‌شدن درمقابل هلاکو، خود را بطور قطع ازچنگ اسمعیلیان میرهاند(برای آنکه بدام مهیب ترایلخانان‌مغول‌بیافتد). لذا نقش‌خواجه‌در زوال‌دولت محتشمان اسمعیلی نقش اندکی نیست.

مقصد از ذکر این حواشی تاریخی آن بود که چرا برای یك متکلم شافعی مانند فخر رازی رد فلاسفه و بویژه ابن‌سینا مطرح است و چرا برای یك عالم شیعی مانند خواجه نصیر تجلیل فلاسفه و بویژه همان ابن‌سینا. خواجه‌در«شرح اشارات» خود وارد مباحثه‌ی شدیدی‌با فخررازی میشود و باصطلاح «امام‌المشککین» را بطور منطقی خورد میکند وپایه‌ی‌حکمت راباعقایدشیعی ساز گاری داشت تحکیم مینماید. شالوده‌ای که او میریزد قرنها پس از او می‌پاید. البته بعدها روحانیت شیعه، بویژه پس از آنکه بقدرت رسید و باصطلاح «روی در تراجع نهاد» خود بافلسفه در افتاد و روزگار صدرالـدین شیرازی در دوران صفویه‌بهترین گواه‌این امر است، ولی‌تادورانی پس ازخواجه‌فلسفه‌ای

که‌به‌نظرمیرسید در زیرضربات ازغزالی گرفته تا فخررازی تعطیل شده است، جان گرفت و برونق مجدد رسید.

این نقش خـواجه در احیاء راسیونالیسم فلسفی و در مباحثه با فخر رازی نظیر نقشی است کـه ابن‌رشد در مباحثه باغزالی و کتاب «تهافت‌الفلاسفه»ی اوبازی کرده است. هم‌این رشد، هم‌خواجه‌طوسی را باید ازاحیاءگران راسیونالیسم فلسفی دانست بااین تفاوت که ابن‌رشد گاه خودبه ابن‌سینا تاخته‌است‌درحالی‌آنکه خواجه‌بدفاع‌ازابن‌سینا برخاسته. البته درپشت سرهر دوانگیزه‌های سیاسی واجتماعی بخوبی دیده میشود.

یکی‌دیگر ازنقشهای برجسته‌ی خواجه‌نجات دانش ودانشمندان در یکی ازتیره وتارترین ایام ایلغار مغول است. اینجا خواجه‌از جهت دیگرشخصیت علمی‌خوداستفاده میکند. اگراسمعیلیه ازفلسفه خوششان می‌آمد، مغول وایلخانان‌مغول‌به‌نجوم و «علم‌اختیارات» علاقه‌داشتند و اصولاً دانشمندراماندساحران و کهنه‌ی‌خود، تنهابه‌معنی پیشگو ومنجم می‌شناختند. در واقع این منجم پروری خاص آنهانبود و در دربارهای شاهان و خلفاء و امیران روزگار، سابقه‌ی طولانـی داشته است. حتی زمانیکه‌خواجه‌درنزدمحتشمان‌اسمعیلی بودشهرت‌یافت که‌در کارساختن رصدخانه است و از زمان ساختن «زیج شهریـار» در دوران ساسانی، رصدخانه سازی در ایران «مد» بوده است. هلاکو به‌این جهت خاص شخصیت‌خواجه ذیعلاقه شدو گویا در این امربابرادرخود، اکتای (که ظاهرا به‌علم نجوم آشنا بود) رقابتی داشت. راز دوام خواجه در نزد ایلخان‌قهار وسفاکی ماندهلاکو همین امر است. هلاکوقبول‌کردکه بخواجه‌امکان دهدبرروی تپه‌های‌مراغه زیج یا رصدمعروف‌ایلخانی‌را بنا کند وقرارشدموقوفات ایلخانی دراختیارخواجه قرار گیرد. خواجه

بااین موقوفات نه‌فقط رصدخانه‌بلکه کتابخانه‌ای‌با ۴۰۰ هزار جلد کتاب و مدرسه و حجرات خاص برای فقیهان و طبیبان و محدثان و حکماء‌با دادن حقوق («باء»راتبه» و «جامگی») که میزان آنهم در کتب ذکر شده است، ایجاد کرد و تقریباً زبده‌ی علمای عصر رادر این موسسات گرد آورد. یکی‌ازمنجمان و ریاضی‌دانان دمشق‌موسوم به‌مویدالدین عرضی که در دستگاه زیج ایلخانی میزیسته رساله‌ای دارد که‌در آن از طرز رفتار خواجه بازیردستان ستایش بسیار گفته است و در مدح خواجه این بیت را می‌آورد:

واستکبر الأخبار قبل لقائه   فلما التقیناصغر الخبرالخبر

(یعنی پیش از آنکه او راببینم اخبار بنظر ما بزرگ می‌آمد و پس از آنکه با او برخورد کردیم اخبار درنزد ما خورد و ناچیز شد).

از نفوذیکه ازاین طریق خواجه در مزاج هلاکو پیدا کرده بود بارها برای نجات جان عده‌ای از فاضلان عصر استفاده شد.

خواخه بااستفاده ی‌معقول‌وازروی‌امانت ازموقوفات گرانسنگ ایلخانی رصد خانه را به‌اهرمی برای پخش علوم و تربیت علماء مبدل ساخت ودرمحضر اوشاگردانی مانند علامه‌ی حلی وعلامه قطب‌الدین شیرازی (که‌درباره‌ی این‌آخری جداگانه سخن‌خواهیم گفت) تربیت شدند.

یکی دیگر از نقشهای شگفت‌انگیز خواجه از میان برداشتن قطعی خلافت عباسی بدست هلاکو است. در این باره افسانه‌ها بسیار است. خود خواجه راجع‌بآن طی شرحی، بسیار عادی ومحجوبانه، سخن گفته است. خواجه رشیدالدین‌فضل‌اله که مورخی مطلع ومنطقی

است نقل میکند که برخی در ذهن هلاکو تلقین کرده بودند که کشتن خلیفه‌ی عباسی شوم‌است وخواجه باذکردلایل وشواهد تاریخی متعدد دائر بآنکه هم ازبزرگان اسلام‌وهم‌ازخلفاء عباسی جمعی کشته شده‌اند وحادثه‌ای در کائنات رخ‌نداد، تردیدخان خرافاتی را رفع کرده است. بهرجهت‌بابرداشتن‌این «سنگ‌بزرگ» دوم (پس‌اسمعیلیه) خواجه‌عملا دورقیب عظیم ونیرومند ایدئولوژی شیعه را از سرراه برداشت و در واقع نیزدیگر هیچ‌چیز مانع‌سیرایران‌بطرف قبول مذهب امامیه‌بعنوان دین رسمی خود، نشد. از زمان ایلخانان رخنه‌ی نیرومند این دین در دستگاه دولتی آغاز گردیدوظفرمندی‌نهائی آن به‌دوران صفوی‌می‌رسد، چنانکه درجای خود گفته‌ایم.

همه‌ی این نقشها، عظیم‌است وشگفت نیست اگرما خواجه‌را نه فقط یکی از بزرگترین صدور ایـران بشمریم، امری کـه مسلم است، بلکه یکی از سازندگان مهم تاریخ کشور مـا در دوران قرون وسطی بخوانیم.

درباره‌ی شخصیت علمی‌بویژه ریاضی خواجه که موافق‌تصدیق کارشناسان شخصیت‌برجسته‌ایست، صلاحیت سخن‌نداریم‌ولی‌بیفایده نمیدانیم‌واژه‌ای چند درباره‌ی نقش‌خواجه‌دربسط علم اخلاق(یااتیك) بنگاریم.

چنانکه‌میدانیم‌خواجه‌مولف کتاب «اخلاق ناصری» و «اوصاف الأشراف»است. «اخلاق‌ناصری» ترجمه‌وتهذیب کتاب«تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق» یکی دیگر از تئوریسین‌های مهم اخلاق در فرهنگ‌ما یعنی ابوعلی مسکویه است. پس ازخواجه، فیلسوف‌دیگری بنام‌جلال‌الدین دوانی کتاب «اخلاق جلالی» را باتوجه ودرنظر داشتن «اخلاق ناصری» نگاشت. لذا ابوعلی‌مسکویه. خواجه‌نصیر، جلال‌الدین‌دوانی

در تنظیم تئوریهای اخلاقی نه‌فقط جای برجسته‌ای دارند، بلکه بهم سخت پیوسته‌اند. البته حق تقدم دراین زمینه‌ها بافارابی وابن‌سینا بویژه فارابی است که دریك سلسله از آثار خود مانند رسالات «التنبیه» و «تحصیل-السعاده» و «سیاسات المدینه» و «فضیلةالعلوم» مسائل اخلاقی و جامعه-شناسی را مطرح ساخته است.

در اینکه خواجه در ترجمه‌ی کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر (یاطهاره) الاعراق» ابن‌مسکویه تاچه‌اندازه سهم خلاق خود را وارد کرده است، امریست که باید مورد بررسی دقیق قرار گیرد. آنچه‌مسلم است خواجه دراین کتاب کاست وفزودهائی کرده وتجارب فکری و علمی خویشرا بدان افزوده است.

باتوجه بآنکه ابن مسکویه بنابتصریح خود اوآموزش اخلاقی خویش را از «حکماء اولین» یعنی فلاسفه‌ی یونان بویژه ارسطو گرفته است وتاثیرفارابی وابن‌سینا نیزدر وی محل تردیدنیست، ربط‌آموزش اتیك خواجه ودوانی‌نیز باین منابع روشن میگردد. منتها اقتباس واخذ ابن‌مسکویه‌نیزاقتباس«ملانقطی» ومکتبی‌نیست، بلکه‌ابن‌مسکویه‌بنوبه‌ی خود، به‌مثابه یك‌متفکر گرانقدر، برخورد خلاقی به‌ارثیه‌ی فکری‌یونان داشته است. تعیین حدود این خلاقیت ابن‌مسکویه نیز فقط میتواندبیك بررسی مقایسه‌ای دقیق احاله شود ولی در واقعیت این مطلب تردیدی نیست.

این نکته را نیز ناگفته نگذاریم که در تاریخ ایران اندرزنامه-نویسی از پارینه سوابق طولانی دارد و ما در بررسیهای دیگر (رجوع کنید به‌بزرگمهر بختگان) ازاین اندرزنامه‌ها سخن گفته‌ایم. لذا اگر کسی بخواهد تاریخ آموزش اتیك را درایران مطالعه کند، مصالح فراوانی که دورانهای بسیار طولانی را دربرمیگیرد، در اختیار خواهد

داشت. آموزش اتیك ابن‌مسکویه، خواجه نصیر ودوانی ازمنبع ایرانی نیز فیض فراوان یافته است وتنها منبع آن «حکماء اولین» نیستند.

بهرصورت آنچه اکنون برای ماطرح است، آموزش خواجه نصیرالدین است که تصور میرود در زمینه‌ی مسائل اخلاق نیز یکی از برجسته‌ترین صاحب‌نظران قرون وسطائی است.

۲- آموزش اتیك (اخلاق) درنزد خواجه نصیرالدین

آموزش اخلاقی خواجه نصیر (براساس بررسی کتاب معروف او «اخلاق‌ناصری») ازنظرگاه دانش اجتماعی امروز مجموعه‌ایست مختلط از نظریات مربوط به «جامعه‌شناسی»، «روانشناسی»، «متااتیك» (که از تئوری عمومی احکام و ارزشهای اخلاقی بحث میکند) که سرانجام منجربه تنظیم یك «کدکس» یامقررات اخلاقی یعنی موازین حسن رفتار ویاسوء رفتار میشود.

خواجه درسراسر کتاب خود، مانند دیگر آثارش، مردیست‌دقیق و استدلالی، جملاتش فشرده و زبانش علمی است. همه‌ی مفاهیم او دارای تعاریف جامع ومانع دقیقی است. کاملا دیده میشود که باافکار سنجیده وحساب شده‌ی یك فیلسوف آگاه و ورزیده روبروهستیم‌ونیز کاملا روشن است که مباحث اخلاقی و جامعه‌شناسی سنت محکمی دارد وبحثها پخته وسایه روشنها از هم تمیز داده شده است بحدی که گاه‌مایه‌ی اعجاب‌است. ازجهت ادبی کتاب «اخلاق ناصری» دارای‌نثر نسبتا دشواریست. خواجه برخلاف فیلسوف معاصرش بابا افضل، اصطلاحات فلسفی را بفارسی ترجمه نمیکند واز بکاربردن الفاظ‌معقد پرهیز ندارد، البته بدون‌آنکه قصد مغلق‌تراشی ویافضل فروشی درمیان باشد پیداست این زبان معتاد درسی وبحثی اوست وفقط با این زبان

میتوانسته است افکار خود رابیان دارد. با اینحال درقیاس بانثر کتاب شاگردش قطب‌الدین شیرازی موسوم‌به «درةالتاج»(که از آن نیزبموقع خود سخن خواهیم گفت)، زبان خواجه بسی‌شیواتر وادیبانه تراست.

خواجه درسراسر کتاب از تمثیل (منتها کمتر تمثیلات بزرگ یا حکایات بلکه تمثیلات کوچك با استعارات وتشبیهات) بـا کمال قوت استفاده کرده است وخوب توانسته است باین وسیله اندیشه‌ی خود را مجسم کند وآنرا اثبات‌نماید. مازبده‌ی‌نظریات خواجه‌را بدون‌مراعات ترتیبی که وی قائل‌شده است وبشکلی که برای معاصران بیشتردرخورد درك باشد، می‌آوریم.

اخلاق درنظر خواجه مجموعه‌ی ملکات‌نفسانی است. وقتی خلقی ملکه شد صدورآن فعل بسهولت انجام میگیرد[۱] «بی‌احتیاج به‌تفکر و رویتی». نفس که صدورملکات اخلاقی است‌بعقیده‌ی حکماء کلاسیك ما جوهر مستقلی است که «کینونت» یاچگونه‌بودن آن‌ونیز کیفیت‌تعلق و ارتباطش بابدن‌انسان، موضوع بحثهای طولانیست. خواجه میگوید هرچیزی دارای کیفیت ویژه‌ای‌است که بدان شناخته میشود وباصطلاح ماهیت‌آن شیئی بدان‌کیفیت ویژه تحقق مـی‌پذیرد، مثلا مانند «سبکی دردویدن» برای اسب و «مضا» یاروانی دربریدن برای شمشیر. انسان حیوان ناطق است وقدرت ادراك وتعقل و تمیزداردکـه بدان میتواند جمیل را از قبیح، مذموم را از محمود بازشناسد و «برحسب اراده در آن تصرف کند». بهمین جهت انسان سعی دارد به «سعادت» برسد واز

۱ــ فارابی نیز مانند خواجه خلق را جزء فطریات انسانی نمیداند و در«رسالة التنبیه» (از صفحه‌ی ۸ تا صفحه‌ی ۹) تصریح‌میکند که خلق‌نتیجه‌ی عادت است وخلق نیك وبد هردو کسب کردنی است.

«شقاوت» بـرهد. انسان سعادتمند است وقتی مـاهیت ویژه‌ی خود را مراعات کند ولـی اگـرباسوءنیت درجهت مخالف سرشت و ویژگی خویش بکوشد، یادراینکاراهمال وغفلت کند (باصطلاح خواجه «سعی در طرف ضد یا بکسل واعراض») آنوقت شقی میشود.

نفس آدمی که صفت ویژه‌اش را بیان کردیم از این جهت دارای کمال و نقصان میگردد و می‌تواند «فراترین» (افضل) یا «فروترین» (اخس) کائنات شود.

در نفس قوای مختلفی است مانند ناطقه، شوقیه وعامله که بترتیب منشأ ادراك و تعقل، منشاشورهای انسانی ویا منشاءعمل وحرکت اوست. قوه‌ی شوقیه[1] (که باباافضل آنرا «نیروی خواستاری» مینامد) خودبه‌دوصورت «قوه‌غضبیه» و «قوه‌شهویه» بروز میکند. اگر در قبال قوای شوقیه کـه ویژه‌ی انسان نیست ودرحیوان هم‌هست، روش تسلیم درپیش گیریم از اصل فضیلت دورمیشویم. باید با «دعت» یعنی پس‌راندن، فشار این‌قوای غضبی (یاسبعی) وشهوی خود را درمقام فضیلت انسانی نگاه داریم.

ممکن است افرادی باشند که مفطور وسرشته به‌نیکی یابدی باشند ولی همه‌ی افراد چنین نیستند[2] ولذا میتوانند فضایل وخیرات اخلاقی را اکتساب کنند. واما خیرات میتوانند نفسانی یا جسمانی باشند، ولی

۱ـ بحث قـوای شوقیه با بحث «شورها» وAffekt در روانشناسی معاصر همانند است.

۲ـ فارابی در رساله‌ی «سیاسات‌المدینه» و «رسالة‌التنبیه» منکرفطرت است وفطرت راعبارت میداند از استعداد جسمانی ومعتقداست که این‌استعداد جسمانی راهم میتوان از راه غلبه وفشار تغییر داد. لذا نقش تربیت وتعلیم‌در نزد فارابی بسیار برجسته است برخلاف کسانی مانند سعدی که نقش فطرت را برجسته میکنند. گرچه سعدی گاه نیز ازاهمیت تربیت سخن گفته‌واندیشه دراین زمینه متناقض است.

طبیعی است که خیرات نفسانی برخیرات جسمانی و حسی برتری دارند.

آدمی دارای اختیاراست و اختیار مبدائی است برای «فعل» و «ترك»[1]. خلق،ملکه، عادت که ازجهت‌نفسانی مفاهیم همانندند موجب صدورافعال«بی‌رویت»وبدون‌اراده‌میشوندولی‌کارازروی‌رویت‌واختیار است‌که دراثر تکرار بصورت عادت درمی‌آید. عمل خواه بصورت فعل یاترك فعل‌محك قضاوت است نه‌دعوی[2]. نفس ناطقه‌که از آن‌عقل عملی ناشی است پایه‌ی اخلاق است. برای آنکه نفس بتواند تهذیب وتعلیم پذیر باشد وفضائل راکسب کند بایددارای خصائص «تحفظ» و «تذکر» و «ذکا» و «سرعت فهم» و «سهولت تعلم» و «حسن‌هدی» و «صفاء ذهن» باشد. خواجه‌همه‌ی این خصایص را بدقت تعریف میکند وآنهارا «حدوسط» بین دوافراط وتفریط میداند که هردو بداست. مثلا ذکا حدوسط‌است‌بین‌خبث ازسوئی وبلادت ازسوی دیگر. یا«صفاذهن» حد وسط است بین «التهاب‌نفس» از سوئی و «ظلمت‌نفس» ازسوی‌دیگر یا «تحفظ» حدوسط است‌بین «عنایت‌زایدبه‌حفظ» و «غفلت ازاستثبات‌صور» از سوی دیگر و سرعت‌فهم حدوسط است بین «سرعت‌تخیل» که جنبه‌ی برق‌آسا و «اختطافی» دارد از سوئی و «ابطاء» و کندی درفهم ازسوی دیگر وغیره وغیره.

نفسی‌که دارای این خصایص است میتواند کسب فضیلت کند.

۱ــ «فعل» و«ترك» مانند«انگیزش»و «بازدارش»در تئوری فعالیت عالی اعصاب درنزد پاولف است.

۲ــ درآموزش اخلاقی فلاسفه‌ی مامسئله‌ی انطباق عمل ودعوی، کردار وگفتار سخت مطرح است. گفته میشد کسانیکه میگویند ونمیکنند در برابر خداوند دچار ننگ بزرگ یا «مقت عظیم» میگردند.

صفات مذموم درحکم امراضِ نفسانی هستند. خواجه در کتاب خـود بـه بررسی صفات مذموم ومحمود میپردازد. صفات خوب همه «حدوسط» هستند. از آن قبیلند ایثاروتحمل وتواضع وحلم‌وحیا ورفق وسماحت وشجاعت وشفقت وصبروصداقت وعدالتِ وکرم ومروت‌و وفاوغیره اماصفات مذموم که‌بیماریهای روانیند ازجمله عبارتند ازظلم، عجب وخمود وتهور وشره وعجزوحسد و کبروجبن وحدت وغیره. خواجه برای همه‌ی این مصطلحات اخلاقی تعریف دقیق دارد.

برخی مسائل جامعه‌شناسی

چنانکه گفتیم خواجه‌برخی‌مسائل جامعه‌شناسی و آموزش «مدینه» (جامعه) را درآموزش اخلاق وارد میکند. مـا در این زمینه دربررسی جامعه‌شناسی فارابی سخن گفته‌ایم واینك تنهابه بیان نظر خواجه اکتفا میکنیم. خواجه نیز مانند فارابـی و ابن‌سینا انسان را «مدنـی‌الطبع» میشمرد وزندگی‌درمدینه (جامعه) را لازمه‌ی بقاءِ زندگی انسان‌میداند. قائمه پر«مدینه» نیزبنظرخواجه عدالت است. عدالت‌ازسه‌عنصرتشکیل شده‌است: «عادل‌صامت» یاپول که‌موجب‌اجراءِ اصل «تساوی وتکافو» بین اعضأ مدینه است. «عادل ناطق» یاحاکم کـه باید موافق عنصر سوم عدالت یعنی «نوامیس‌الهی» یاقوانین شرعی رفتار کند. اگر حـاکمی نوامیس الهی‌را مراعات نکند «جائر اکبر» است (جائراوسط کسی‌است که‌ازحاکم اطاعت نکند و جائراصغر کسی که‌تابع قوای‌غضبیه وشهویه شود).

بااینحال اجرا عدالت تنها موجب وحدت مصنوعی یاباصطلاح خواجه «اتحادصناعی» درجامعه‌است (مانند اتحاداثاث‌خانه بایکدیگر) نه «اتحاد طبیعی» (مانند اتحاد اجزاءِ بـدن باهم). مقتضی ایجاد اتحاد

طبیعی درجامعه یامدینه، محبت است. اگرسیاستی که با آن مدینه اداره میشود «سیاست فاضله» باشد که هدف آن تکمیل خلق برای نیل بسعادت است میتواند این اتحاد طبیعی را ایجاد کند ولی اگر «سیاست ناقصه» باشد که هدف آن «استعباد خلق» وبنده کردن آنان از راه ستمگری و «تغلب» است درآنصورت سعادت واقعی بدست نمی آید ومدینه باتحاد طبیعی نمیرسد.

خواجه در باره‌ی اشکال مختلف «مدینه» ازجهت هدفی که در برابر خود میگذارد ونیزدرباره‌ی طبقات وقشرهای یك مدینه نیزسخن میگوید ومانند فارابی تنها «مدینه‌ی فاضلهٔ» راکه در جستجوی سعادت واقعی است وبوسیله‌ی حکماء وافاضل اداره میشود مدینه‌ی واقعی میداند ومدینه‌های دیگر، مانند «مدینه‌ی خست» که هدف آن کسب لهوولعب است و «مدینه‌ی نذالت» که هدف آن جمع ثروت بسیاراست وانواع دیگر مدینه‌های نازله ورذیله را ردمیکند.

خواجه دربیان طبقات جامعه (یاارکان مدینه) بنظر میرسد مانند افلاطون خواستارآنست که اداره‌ی جامعه و «تدبیراهل مدینه» بدست «اهل فضائل» انجام گیرد[1].

بدین ترتیب اتیك خواجه نصیرالدین از مسائل اخلاق فردی آغاز وبااخلاق اجتماعی ختم‌میگردد ودرهمه‌جا انساندوستی وعدالت پرستی وی بروشنی دیده میشود.

۱ـ قشرهای دیگر مدینه بعقیده‌ی خواجه عبارتست از «ذوالالسنه» که اهل‌مدینه را به معتقدات اهل فضائل دعوت‌میکند؛ «مقدران» که اجراقوانین عدالت با آنهاست و«بر تساوی وتکافی تحریص میدهند» و «مجاهدان» که ارباب مدینه‌های غیرفاضله را دفع وبیضه‌ی اسلام‌را دفاع مینمایند و «مالیان» که «ارزاق واقوات» راتـامین میکنند. در زمینه‌ی ساخت جامعه فارابی وابن مسکویه نیز نظریات جالب دارند.

علامه قطب‌الدین شیرازی
و
نظریه‌ی او در باره‌ی معرفت

زندگی شگفت و پرثمر قطب‌الدین

علامه قطب‌الدین محمودبن مسعودبن مصلح کازرونی (۶۳۴ - ۷۱۰) فرزند ضیاءالدین مسعودبن‌مصلح کازرونی‌است که هم‌ازپزشکان عصر و هم از مشایخ صوفیه بود و ریاست «بیمارستان مظفری» شیراز باوی‌بود. گویاشاعر ونویسنده‌ی‌بزرگ ایران سعدی شیرازی ازهمین خانواده است و ظاهراً علامه قطب‌الدین خال سعدی است.

در چهارده‌سالگی پدرقطب‌الدین در گذشت و وی‌برسم آنزمان که طبابت ارثی بود سرپرستی بیمارستان مظفری را بسمت کحال و و جراح و پزشك برعهده گرفت و از آنجا که‌کودکی داهی بود و فراست و استعداد کم نظیر داشت هم از عهده‌ی این وظیفه برآمد وهم بسرعت درعلوم عصر خود قوی چنگك شد و شهرتی عظیم در سراسر ایران و روم (ترکیه‌ی امروز) و شام (سوریه‌ی) امروز بهم‌زد.

شخصیت رشد یافته و ذوجوانب قطب‌الدین وی را در جامعه ممتاز میکرد. وی علاوه برطب وریاضی و فلسفه و علوم ادبی دینی در

بازی شطرنج و نواختن رباب وسرودن شعر وفنون شعبده نیز استاد بود و بذله‌ها و لطیفه‌های او که «جدخوافی و عبید زاکانی برخی از آنها را در کتب خود نقل می کنند شهرتی داشت.

از جهت زندگی شخصی نیز بخت با او یاری کرد. شاگرد، دوست وهمراه استاد البشرخواجه نصیر طوسی وزیر دانشمند ومقتدر هلاکوخان بود که ذکر جمیل آن وزیر شهیر در همین مجموعه آمده است. مدتی در شهرهای سیواس وملطیه به‌شغل قضاوت اشتغال یافت زمانی ازطرف تکودار ایلخان مغول بسمت سفارت‌همراه اتابك‌پهلوان بمصر نزد ملك قلادون الفی اعزام‌شد و نامه تکودار به‌قلادون مورخ سال ۶۸۱ هجری درباره‌ی این سفارت در دست است.

برای اوافتخار ملاقات بامولانا جلالالدین‌مولوی حکیم وعارف و شاعر بزرگ‌ما دست‌داد. خواجه رشیدالدین فضل‌اله مورخ و وزیر معروف‌ایلخانان مغول‌بااو دوستی داشت وطبق‌نامه‌ای که ازرشیدالدین دردست است واز مولتان سند خطاب به قطب‌الدین نوشته است‌برخی داروهای هندی را تحقیق کرده و شرح آنرا برایش‌ارسال داشته‌است.

در آن عصر خون‌آلودی که حتی خواجه‌نصیر باهمه‌ی نفوذدر مزاج‌هلاکوخود رادائم‌در خطرمیدید ومیگفت «**بلاانگشتری ومن‌نگینم**» اتفاقاً زندگی قطب‌الدین نسبتاً بی دردسر گذشت. در ۱۴ سال اخیر زندگی خود بمیل خویش در شهر تبریز منزوی شد و در سال ۷۱۰ در سن ۷۶ سالگی بآرامی در بستر خویش بمرد. سالیان اخیر زندگی راکه درواقع دوران پیریش بود، قطب‌الدین (که گاه اورا «ملاقطب» نیز می‌نامند) به‌تألیف و تصنیف گذراند.

مولانا قطب‌الدین شیرازی یکی ازآن بزرگان فکر وعمل است که هنوز پس از هجوم تاتار درایران‌نمونه‌های آنها تاقرنی باقی‌بودند

و ثمرات دیررس تمــدن پیش از مغولند. ولــی از دوران او ابتکار و خلاقیت فکری بیش ازپیش جای خود رابه‌تتبع و تقلید و تکرارسخن گذشتگان میدهــد. با اینحال فعالیت پرجوش فلسفی و علمی و ادبی قطب‌الدین ویرا ازسپاه خاکستری رنگ وناپیدای مقلدان‌صرف ممتاز میگرداند و برجسته و پرنمود میسازد.

آثار قطب‌الدین

تا آنجا که برنگارنده روشن است قطب‌الدین شیرازی دارای هشت‌تألیف زیرین‌است:

۱) **درةالتاج لغرةالدباج** که یك دائرةالمعارف فلسفی است و در باره‌ی آن مفصلتر سخن خواهیم گفت؛

۲) **تحفت‌السعدیه یاشرح قانون** که‌از کتب مهم‌طبی‌است‌زیرا قطب‌ـ الدین شیرازی در اطراف‌مسائل طبی باخوض بلیغ و نقادی ازنظریات پیشینیان اعم از یونانیان و اطباء اسلامی سخن گفته است،

۳) **شرح حکمةالاشراق** سهروردی؛

۴) **شرح مفتاح‌العلوم** سکاکی در علوم ادبی؛

۵) **تحفة الشاهیه** به‌عربی درهئیت،

۶) **جامع‌الاصول**؛

۷) **نهایةالادراك فی‌درایةافلاك** کـه بعدها از روی آن تلخیص یــا باصطلاح «تهذیبی» بنام «اختیارات‌مظفری» نوشته است. این کتاب در علم هیئت و شامل چهار بخش یا«مقاله» است و پس از ذکر«مقدمات» به‌بحث در هیئت اجرام؛ علوی و هیئت زمین و ابعاد اجــرام و غیره میپردازد.

در «اختیارات مظفری» که تهذیب‌همین کتابست نظرقطب‌الدین

در باره‌ی ریاضیات چنین آمده است:

«شریفترین نوعی از انواع علم ریاضی است که جزوی است از اجزاء حکمت نظری. علمی است که نفس انسانی را از اقتنای آن شرف اطلاع به‌هیئت آسمان و زمین و عدد و افلاك و مقادیر و حرکات، و کمیت ابعاد و اجرام و کیفیت اوضاع بسایط اجرام که اجزاء این عالمند، علی‌لاطلاق، حاصل میشود.»

این تعریف قطب‌الدین از ریاضی، ازجانب کسی که خودمنجم وهمراه خواجه نصیر ازبانیان زیج مراغه است. جالب است زیرا در واقع دایره‌ی دید او ازاشتمال دانش ریاضی، نه‌تنها به‌مقادیر و کمیت‌ها بلکه به‌حرکت، جرم و اجسام آسمانی وزمینی وسیع است. البته‌تعریف قطب‌الدین کاملا بدیع نیست زیرا فلاسفه‌ی پیشین واز آنجمله ابن‌سینا ریاضی را که از «علم اواسط» میدانسته‌اند تقریبا بهمین ترتیب تعریف میکرده‌اند، ولی برخی از این مسائل را گاه درمبحث «سماع طبیعی» و «سماع العالم» جزءحکمت سفلی یاحکمت‌طبیعی قرارمیداده‌اند (رجوع کنید به‌ابن‌سینا در «رساله فی‌اقسام علوالعقلیه»).

در همین کتاب قطب‌الدین میکوشد برخی دشواریهای معرف ریاضی‌راحل کند، به‌برخی‌ازمسائل‌ومباحث‌متداول بعقیده‌ی خودپاسخ دهد وچنانکه مرسوم بودبین پیشینیان خویش حکمیت کند. مثلادراین بحث که «اعدل‌بقاع» کدامست نظریات مختلف بود. برخی (مانند ابن‌سینا) خط استوا را اعدل‌بقاع میدانند. فخررازی اقلیم چهارم از هفت اقلیم‌زمین‌را (که عرضهای مدارات جنوبی آن ۵و ۳۷و۳۳است)

اعدل میدانست. قطب‌الدین جانب فخررازی را میگیرد.

طبیعی است که فلسفه‌ی طبیعت (Naturphilosophie) در قرون وسطی بسی‌ناقص بوده‌است ولذامباحث‌آن غالبا لفظی وجدلی ازآب درمی‌آمد.درجغرافیای‌امروزی‌مفهوم کهنه«اقالیم سبعه»که‌پایه‌ی‌این‌بحث بود اصولا موردقبول نیست. یامثلا قطب‌الدین میکوشید با استدلالات «عقلی» حرکت‌زمین‌رامنکرشود وازاین لحاظ ازبیرونی، که این فرض را مجازمیشمرد باآنکه زماناً بما نزدیکتر است ولی‌فکراً دورتر است.

۸) اثردیگری که از قطب‌الدین بنظر رسید رساله‌ایست بنام رساله فی‌بیان‌الحاجه الی‌الطب و الاداب الطبا و و صایاهم». از آنجا که علاوه برریاضی پزشکی نیزازعلومی بود که‌درآن‌قطب‌الدین تجربه‌ای فراوان داشت لذا نوشته‌های او در این زمینه ارزنده است.

اینك شمه‌ای درباره‌ی «درة التاج» که مهم‌ترین اثرفلسفی قطب الدین است سخن گوییم. «درةالتاج لغرةالدباج» یا «انموذج العلوم» یا باصطلاح متداول بین طلاب «انبان ملاقطب» یك جنگ کامل فلسفه بمعنای «علم علوم» است. قطب‌الدین شیرازی این کتاب را در سالهای ۶۹۳ ـ ۷۰۵ بنام «امیر دباج» از امرای اسحاقوند گیلان که نسب خود را به‌ساسانیان میرسانده‌اند نوشته است. بخش اول این کتاب که مرکب‌ازیك «فاتحه» وپنج «جمله» ویك «خاتمه» است‌بهمت سیدمحمد مشکوة استاد دانشگاه درتهران چاپ شده است. بخش دوم این کتاب بکوشش سیدحسن‌مشکان طبسی بطبع‌رسیده است.مجموعاً طبع این کتاب که در دوبخش و هشت جزء است از سال ۱۳۱۷ تا ۱۳۲۴ در تهران انجام پذیرفته است.

کتاب «درةالتاج» پس از شفاء مهمترین تألیف جامعی است که درعلوم فلسفی (علم اعلی یاالهیات، علم اوسط یاریاضیات وعلم اسفل

یاطبیعیات و نیز علم منطق) تألیف شده است و رویهم رفته دوازده‌رشته از علوم واز آنجمله موسیقی را در برمیگیرد. اهمیت‌این کتاب آنست که مهمترین تألیف فلسفی بزبان فارسی محسوب میشود.

در قیاس باشفاء، در کتاب قطب‌الدین بخش ریاضیات و بخش حکمت عملی وسیعتر است. دراثر جامع قطب‌الدین شیرازی دونکته جالب نظر است:

۱ـ نخست کوششی‌است که وی‌برای تلفیق‌نظریات مشائیون و اشراقیون‌دارد واین‌همان‌تلاشی‌است که بعدهاو بشکل‌پیگیر تروجالبتری ازطرف‌صدرالدین شیرازی‌دنبال‌میشود. درسراسرمباحث فلسفی کتاب دیده میشود که قطب‌الدین شیرازی هم به ابن سینا و هم به‌سهروردی که‌بترتیب پیشوایان «مشاء» و«اشراق» شمرده میشدند، نظرداشته‌است.

۲ـ برخورد قطب‌الدین شیرازی بمسائل فلسفی، ریاضی و طبیعی برخورد یك مدون و گردآورنده‌ی خشك وخالی و بی‌ابتکار نیست. ابداً. وی هم درمسائل صرفاً فلسفی (مانند نحوه تقسیم علوم) و هم در مسائل ریاضی وهم‌درمسائل پزشکی مردی صاحب‌نظر ودارای تجارب شخصی وسیع بوده است و این خبرگی او در اثربزرگش منعکس شده است. در نحوه‌ی تقسیم علوم که از آن یادکردیم‌قطب‌الدین مایل بود آنچنان تقسیمی بدهد که درآن‌کلیه‌ی علوم‌عصر اعم از فلسفی (یا حکمی) و دینی جای بگیرد. بهمین جهت او تقسیمی غیر ازتقسیم ابن‌سینابدست میدهد وتقسیم علوم را ازهمان آغاز به‌حکمی‌و و غیرحکمی میکند و بدین سان دین و فلسفه را دو رشته از دانش میشمرد. از همینجا تلفیق‌قطب‌الدین از فلسفه و دین‌آشکار میشود واین سنت‌نیز که بیشك‌بنیادگزارش‌اونیست و استادش خواجه‌نصیروپیش‌از او متکلم‌فیلسوف مشرب فخررازی رانیز پوینده‌ی همین شیوه می‌یابیم

بعدها ازطرف فلاسفه‌ی خلف‌اومانند دوانی، دشتکی، میرداماد، صدرا و غیره دنبال میشود.

بهمین جهت‌قطب‌الدین در«درةالتاج» همه‌ی مباحث را باستناد به‌آیات قرانی‌واحادیث واحکام مذهبی سخت در می‌آمیزد و بدینسان می‌بینیم که شعار فلاسفه‌ی قرون وسطائی اروپا که میگفتند فلسفه خادم دین استPhilosophia ancilla Theologiae در کشور ما نیز اجراء شده است. علت آنست که در آن ایام دین ایدئولوژی مسلط بود و اشکال دیگر ایدئولوژیك چاره‌ای نداشتند جز اطاعت از آن، دمساز کردن خود باآن.

برای آنکه نمونه‌هائی از مباحث درةالتاج بدست داده باشیم نکاتی‌ازمجلدات عدیده‌برمیگزینیم و هدف ماتنها آشناساختن خواننده باشیوه‌ی فکر و بیان علامه قطب‌الدین است.

«درةالتاج» برخلاف برخی آثار فارسی فلاسفه‌ی متقدم مانند آثار ابن‌سینا و ناصرخسرو وحتی فیلسوف همزبان قطب‌الدین یعنی افضل‌الدین کاشی (باباافضل) که درآن گرایش فارسی نویسی مشهود است، با زبان غامض ومغلق مدرسی و«ملائی» نوشته شده وبرای کسی که بامتون فلسفی قرون وسطائی ماآشنا نباشد فهم این‌مطالب فارسی، باندازه‌ی فهم همان مطالب به‌عربی دشوار است.

قبل‌ازآنکه نظریات‌قطب‌الدین‌رادرمسئله‌ی معرفت بنظر خواننده برسانیم میخواستیم نمونه‌هائی ازطرزتفکر سکولاستیك او را درمورد مسائل طبیعی (فلسفه‌ی طبیعی) ارائه کنیم.

شیوه‌ی سکولاستیك قطب‌الدین

مثلا قطب‌الدین که خود پزشکی آزموده بود میخواهد بشیوه‌ی

فلسفی علت بیماری و تندرستی را توضیح دهد. لذا مفهوم «قـوت» و «لاقوت» راکه آمادگی واستعدادخاصی است درمزاج بمیان‌می آورد. مـزاج خـود نتیجه‌ی تعادل «کیفیات اربعه» است کـه عبارت بـاشد از رطوبت و یبوست و حرارت و برودت واین مزاج ممکن است از جهت «کیفیات‌استعدادی» خود دونوع باشد یاباصطلاح آمادگی (تهیو) داشته باشد برای آنکه اثرات را بسرعت قبول کند. در آنصورت آن مزاج دارای سستی و «وهن‌طبیعی» است (همانکـه در اصطلاح علمی débilité مینامند) و در آن بیمار بودگی یا«ممراضیت» ونرمی یا«لین» بطور طبیعی وجود دارد. چنین مزاجی زود درقبال مرض از پادرآمده و دچار غرقه شدن و «انغمار» در مـرض میشود. یـابرعکس آن مزاج آمادگی (تهیوء) برای مقاومت در مقابل مرض‌دارد و در آن تندرست بودگی«مصحاحیت»واستواری‌یا«صلابت» بطورطبیعی وجوددارد، در آنصورت چنین‌مزاجی نه‌اینکه‌اصلا مریض نشود، بلکه ازانغمارسرباز میزند و درمقابل مرض‌مقاومت میکند و فرونمی ریزد.

درآنهنگام که اطلاعی‌ازموجودات میکروسکوپیك موجدمرض مانندویروسها، باکتری‌ها، باسیل‌ها ومیکروبهانبود، «اصحاب مدرسهٔ» میخواستندبقدرت‌عقلی‌علت‌یابی کنند وازمبحث «تهیوء» و «ممراضیت» و«مصحاحیت» جلوتر نمی‌رفته‌اند.

یا مثلا قطب‌الدین میخواهد علت پیدایش هالـه را گرد مـاه توضیح دهد. مطلب را رویهم درست مطرح می‌کند ولی عین عبارت مغلق او چنین است:

«هـر گاه حادث شود درهوا میان رائـی و قمر غیمی رطب لطیف و رقیق کـه قمر راستر کند از ابصار، منعکس شود

ضوء بصر از اجزاء آن‌غیم بـه‌قهر پس‌هـریك از آن اجزاء مؤدی ضؤقمر باشد، پس دائره‌ای‌مضیه بیندوآن هاله‌ای‌باشد که مؤدی قمر و شبه اوست و گاه باشد که شمس را نیز هاله باشد.[1]»

یامیکوشدتعریف‌جسم متخلخل رابدست‌دهد. آنزمان ازمسئله‌ی بغرنج کیفیت تبلور خـاص‌اجسام و ساختمان ملکولـی آنها اطلاعـی نداشتند، لذا بایستی مطلب را بزور تعقل حل کند و بدین ترتیب حل میکردند:

«تخلخل یاتباعد اجسام باشد بعضی‌ازبعضی یاآنکه متخلخل شودمیان‌اجزاء، اجسامی ارق‌از آن (که مناسب باآن اجزاء نباشد، کل المناسبه) یا زیادت مقدار جسم بودنه بـانصیاف ماده‌ی دیگر، بل بجهت آنکه ماده را مقداری نیست در حد ذات خود).»[2]

درمیان سه‌دلیل تخلخل، دلیل‌آخری جالب است: میگویدیکی از دلایـل تخلخل آنست کـه مقدار و اندازه‌ی جسم زائد باشد بدون آنکه‌ماده‌ای‌بدان افزوده شودبلکه ازآن جهت که‌آن ماده‌مقداری راکه باید طبق‌ذات خود داشته باشد، مالك‌نباشد. واین تعریف «همانگوئی» و تکراراصل است. جسم متخلخل آنست که متخلخل‌است، حجم‌آن

۱ـ در این‌عبارت «غیم» یعنی ابر و «رائی» یعنی بیننده .
۲ـ در این‌عبارت ارق رقیقتر و نازکتر و انضیاف‌یعنی اضافه‌شدن.

زیادتر ازماده‌ی آنست. درفلسفه‌ی سکولاستیك اروپا نیزوقتی میخواستند توضیح دهند که بچه جهت افیون خواب می آورد میگفتند «قوت منومه» (Vertu dormative) دارد که طبیعی است این «قول شارح» هیچ گرهی از کارفرد کنجکاو نمی گشاید.

این نمونه‌ها رابرای آن آوردیم که کیفیت احتجاجات قطب الدین در مسائل طبیعی روشن شود و البته او در این زمینه غالباً مبدع نیست و گفته‌ها را تکرار میکند و اگرابداعی نیز باشد گاه در نوع احتجاج و شیوه‌ی بیان است.

تئوری شناخت و یامعرفت در نزد قطب الدین

تئوری معرفت (یاعلم) همانکه امروز آنرا «گنوسئولوژی» یا «اپیستمولوژی» مینامند، ازاهم ابواب فلسفه است و در «درة التاج»، اگر چه نه تحت این عنوان، ولی بشکلی پراکنده درفنون مختلف کتاب، در باره‌ی آن بحث شده است. برای آنکه خواننده‌ی این مجموعه ازشیوه‌ی درك فلاسفه‌ی کلاسیك ما درباره‌ی این مسئله تصوری داشته باشد، بویژه به این بخش ازنظریات قطب الدین توجه بیشتری میکنیم.

جالب است که قطب الدین دو خصیصه‌ی متمایز برای حیات قائل است: یکی معرفت و دیگری عمل. وی میگوید:

«حیات عبارت از آنست که ذات بحیثیتی باشد که ممتنع نباشد براو که بداند و بکند.» این تعریف قطب الدین از فعالیتی حیاتی بعنوان مجموعه‌ای از شناخت و پراتیك، یك تعریف بسیار جالب است که تا امروز تازگی خود را حفظ میکند. پس معرفت یادانستن و شناختن یکی از مختصات

حیات است. معرفت را قطب‌الدین چنین تعریف میکند:

«چون‌مدرك چیزیرا ادراك کند واثر آن‌درنفس منحفظ بماند، آنگاه بار دوم ادراك کند بآنکه اوست که‌اول ادراك کرده، آنرا معرفت خوانند.»

ساده‌شده‌ی کلام قطب‌الدین آنست که انسان چیزی راباادراك حسی درك نماید، سپس مدرکات خود را در نفس حفظ کند و سپس بتواند به‌این حفظ کرده‌ها شعور یابد یعنی باادراك عقلی آن مطالب را درك کند، مجموعه‌ی‌این جریان، جریان معرفت است. الحق‌باید گفت که مطلب خوب بیان شده است. بخصوص مسئله‌ی «انحفاظ» یعنی نگهداشت‌مدرکات حس در«نفس» یامغزوسپس مرحله‌ی‌دوم که ادراك عقلی است بدرستی توصیف گردیده است وتفاوت آن‌باتئوری علمی شناخت(البته‌در کلی‌ترین صورت‌آن)اندك است.قدماء مابه‌دو مرحله‌ی ادراك حسی‌وعقلی معتقد بودند وبر آن بودند که «معارف» یادانسته‌های ماحسی وعقلی است. تئوری نوین شناخت نیزاین‌مراحل راقائل است جزآنکه درتئوری امروزی شناخت، مرحله‌ی عمل (پراتیك) در مبدأ و منتهای پروسهٔ شناخت قرار میگیر د یعنی: از پراتیك به‌ادراك حسی، از ادراك حسی به‌تعقل و سپس به‌پراتیك وایـن پروسه دوباره و بینهایت تکرار میشود. اگرتعریف قطب‌الدین رادرباره‌ی حیات بعنوان حیثیتی که در آن «دانستن» و «کردن» حاصل می‌آید در نظر گیریم، می‌بینیم که وی از نقش پراتیك نیز غافل نبوده است، منتها در این‌مورد بیان و تصور فلسفی پیگیر و منسجمی ندارد.

اکنون‌بنگریم‌مرحله‌ی‌معارف‌حسی راقطب‌الدین‌چگونه بررسی

میکند. وی میگوید:

«احساس ـ اخذ صورت باشد ازمادت، ولیکن بالواحق مادی، و وقوع نسبتین میان لواحق ومادت که چون آن نسبت زائل شود، آن اخذ باطل شود، چون ابصار تو زیدرا.»

برای درك بهتر این مطلب نظر قطب الدین رابشکافیم. وی، مانند تمام فلاسفه‌ی قرون وسطائی مابه پیروی از ارسطو در اشیاءبه مادت(یا هیولی) و صورت که‌شخصیت وتعین کیفی آن ماده رامعین میکند قائل است،ماده‌بدون صورت قوه‌ی‌محض‌است وصورت‌است که آنرا ازقوه به‌فعل‌می آورد وبآن کیفیت وتعین‌ویژه‌می‌بخشد. ادراك حس‌یااحساس به‌نظر قطب‌الدین اخذ صورت است از ماده ولی طبیعی است که دراین پروسه‌ی احساس، ماده بکلی از صورت جدا نمیشود، بلکه صورت با «لواحق مادی» درك و اخذ میشود و خود این‌لواحق نیز بامادت یا هیولای شیئی درك شده، نسبت متقابل دارند. بعنوان مثال‌قطب‌الدین میگوید‌چشمهای ما زید را احساس‌میکند. زیدانسان‌است وانسان‌حیوان است و حیوان جسم است و جسم به‌هیولی بازمیگردد. لذا «زیدبودن» دراینجا صورت است وانسان وحیوان وجسم بودن‌لواحق ماده‌است و مابین همه‌ی‌اینها و هیولی تناسب وجود دارد. لذا احساس ماا گرچه‌در درجه‌ی اول «زید» را در می‌یابد ولی همراه آن درمی‌یابد که‌با چه لواحقی از ماده و باخود ماده سروکار دارد. قطب‌الدین می‌افزاید: «چه حس او را (یعنی زیدرا ـ) درنمی یابد مگر مغمور به‌غواشی غریب از ماهیت او. اصطلاح «مغمور به‌غواشی غریب از ماهیت او» همانست که گفتیم. «غواشی غریب» یا «پوشش‌های دور» از ماهیت،

مراحل وجـودیست کـه برشمردیم و زید در این پوششها و پوسته‌ها غوطه‌ور ومغموراست.

در واقع قطب‌الدین دراین تعریف تشریح‌و آناتومی‌احساس رابدست میدهد. یعنی‌موافق‌نظریه‌ی‌موسوم به‌تئوری‌اشکال کامل» Gestalttheorie در روانشناسی احساس یك شکل کامل(Gestalt) را درك میکند و خود آن شکل کامل بغرنج،پیچیده، مرکب ازسیستم‌های تودرتوست[1]

قطب‌الدین براساس تعریفی که از احساس داده است، دست‌به تعریف تعقل میزند و میگوید:

«وتعقل اخذ صورت‌باشدمبرا ازماده و ازجمیع علائق ماده، تبرئه از جمیع وجوه. چون تعقل کنیم صورتی را و ایجاد کنیم آنرا در خارج آن، تعقل فعلی باشد. اگر صورت‌را از موجودات خارجی فراگیریم، آن تعقل انفعالی باشد.

و سپس کمی دورتر مینویسد:

«و تعقل اقوی‌است، من‌حیث‌الکیفیه ـ از ادراك حسی. چـه

۱ ـ موافق‌نظریه«گشتالتیسم»ورت‌هایمر Wertheimer وکهلر Kohler) پدیده‌ها مجموعـی ازعناصری کـه قابل تجزیه باشند نیستند، بلکه یک «هم پیوست» «Zusammenhang» ازواحدهائی‌هستند که‌بایکدیگرپیوندوهمبستگی درونی دارند ولذاشیوه‌ی هستی‌هرعنصری به‌وستروکتور درونی او وابسته‌است و جزء واحد مقدم برمجموع و کل نیست معرفت اجـزاء جدا نمـی‌تواند معرفت آن پدیده باشد معرفت‌آن پدیده باید بامعرفت‌کلیه‌ی اجزاء و قوانین اداره‌کننده‌ی آن همراه باشد.

ادراك عقلی خالص است، از شوب باکنه آن. چه او ادراك حقایق مکتف به عوارض میکند، چنانکه هست، و بکنه آن معقول میرسد. و ادراك حس همه شوب است. چه ادراك نمیکند، الاکیفیاتی را که قائم باشد بسطوح اجسامی که حاضر است فقط.»

در این عبارات قطب الدین مطالب مختلفی گفته است که مامیکوشیم با بیان امروزی آنها را از هم جدا کنیم:

۱ـ ادراك عقلی یا تعقل تفاوتی که با ادراك حسی یا احساس دارد آنست که وارد مرحله‌ی «انتزاع» یا «تجرید» میشود و «صورت» را که تعین کیفی اشیاء است (مانند زیدبودن، درخت خرما بودن، اسب بودن... الخ) مبرا از ماده و از جمیع علائق ماده و مبرا از جمیع وجوه (چنانکه درپیش توضیح دادیم) اخذ میکند. یعنی تعقل یك عمل انتزاعی است. در تعقل این عکسبرداری پاسیف و بغرنج از یك موجود مطرح نیست (چنانکه در احساس مطرح بود)، بلکه فقط «زیدبودن» یا «انسان بودن» مطرح است.

۲ـ سپس قطب الدین دونوع تعقل را که وی **فعلی و انفعالی** اصطلاح میکند و ماامروز آکتیف و پاسیف میگوئیم ازهم مجزا میکند در **تعقل فعلی** یا آکتیف ماصورتی را (یا باصطلاح امروزی مفهومی را) تعقل میکنیم و سپس آنرا درخارج تحقق می‌بخشیم. یا به بیان ساده‌تر فکری را بمنصه‌ی عمل میگذاریم. یا بصورت ذهنی و خیالی خودشکل خارجی می‌بخشیم (مثال ساده‌ی آن عملی که پیکر سازمیکند). واما تعقل انفعالی یاپاسیف آنست که ماصورت را از موجودات خارجی انتزاع کنیم و آن را ادراك نمائیم.

۳ـ سپس قطب‌الدین مابین ادراك حسی و ادراك عقلی مقایسه‌ای انجام میدهد و میگوید از جهت مختصات کیفی خود «تعقل» یاانتزاع عقلی، از ادراك حسی بااحساس قویتر است. سپس بسود نظر خویش استدلال میکند و میگوید: ادراك عقل باکنه و بنیاد آن ادراك که ماده باشد در آمیختگی و «شوب» ندارد. یعنی مجرد از ماده است. بازهم توضیحاً می‌افزاید که ادراك عقلی پدیده‌ها یاباصطلاح او «حقایق مکتف به‌عوارض» را، صرفنظر از کنه مادی آن، در نظر میگیرد و نوعی ادراك فنومنولوژیك است[1]. و حال آنکه ادراك حس در آمیختگی و «شوب» باماده دارد و فقط کیفیاتی رامی‌تواند ادراك نماید که‌وابستگی به‌سطوح ماده و اجسام دارد، و فقط در مقابل چشمش حاضر است.

این مطلب‌جالب وقابل بحث‌است. درفلسفه‌ی معاصربورژوائی باختر اتفاقاً برای عقل‌قدرت‌پی‌بردن به«ذات» و«کنه» یاباصطلاح کانت «نومن» را قائلند و این احساسی است که صرفاً در چارچوب درك عوارض‌یا«فنومن» باقی‌میماند. قطب‌الدین برعکس تعقل‌را ازآنجهت قوی‌تر ازحس‌میداند که در چارچوب ادراك فنومن میماند و در «کنه» رخنه نمیکند و لذا باماده «شوب» نمی‌یابد.

راز این طرز تفکر را باید در صبغه‌ی عرفانی فکر قطب‌الدین دانست. موجودات عقلی صرف، مجرد از ماده که نتیجه‌ی نوعی انحطاط عقل است و در حکم ثقل و پس مانده‌ی تکامل عقلانی جهان میباشد بمراتب از موجودات آلوده به‌هیولی بالاترند. تعقل، خود را

۱ـ واژه‌ی فنومنولوژیك رامادراینجا بمعنای‌اعم آن (نه‌با آن نظرخاص که ادموند هوسرل(E.Husserl) در آثار خود بکار میبرد) استعمال کرده‌ایم. منظورِ ما معرفت به‌یك مجموعه‌ای از پدیده‌هاست که‌در زمان و مکان ظهور میکنند، صرفنظر از قوانین درونی و علل موجده و ارزشهای وابسته بسان.

به«کنه» مادی اشیاء نمی‌آلاید. لذا برای درك واجب‌الوجود که بکلی مجرد از ماده است، تنها تعقل میتوانـد عمل کند. و در آنجا چنانکـه خواهیم دید بین عاقل ومعقول اتحاد انجام میگیرد. بهمین جهت برای تعقل عیبی نیست کـه «ادراك حقایق مکتف بعوارض میکند» و «ادراك خالصی» است و «شوب با کنه» مادی پیدا نمیکند.

به‌بحث خود ادامه دهیم. معرفت بوسیله‌ی نفس حاصل میشود و یکی از قوای نفس، ذهن است و همان ذهن است کـه آمادگی بـرای کسب نظریات‌دارد یاباصطلاح قطب‌الدین«معد اکتساب آراء است». در نفس و ذهن آدمی معرفت بدوشکل میتواند انعکاس یابد:

۱ـ بصورت علم تفصیلی،

۲ـ بصورت علم اجمالی.

بدنیست از زبان خودقطب‌الدین بااین دو اصطلاح آشناشویم:

«علم بعضی تفصیلی وبعضی اجمالی است. اماتفصیلی آنست که اشیاء را بداند متمایز درعقل ومنفصل بعضی ازبعضی. و اجمالی همچنان باشد کـه کسی مسئله را دانست و آنگاه غافل شدآنرا. ازاو پرسند: چه؟ جواب ازآن حاضر میشود درذهن او واین بقوت محض نیست، چه‌پیش اوحالتی‌بسیط حاصل است، که مبدأ تفصیل آن معلومـات است. پس آن علم بقوت نباشد ازهر وجهی بلکه به‌فعل باشد از وجهی‌وبه قوت‌از وجه دیگر.

به‌بیان ساده‌تـر قطب‌الدین میگوید کـه‌معلومات حاصل ازراه معرفت بدو قسم است: یکی علم تفصیلی که ضمناً «علم‌باالفعل» است

و آنزمانی است که‌شما بتوانید اجزاء یك مفهوم رادرعقل وذهن خود از هم منفصل کنید و آن اجزاء را ازهم تمایز دهید. یعنی به‌ساختمان کمی ومختصات کیفی آن‌شیی پی‌ببرید. طبیعی است که «علم تفصیلی بالفعل» علم دقیق و واقعی نسبت به‌پدیده‌ی مورد بحث است. اما «علم اجمالی» در واقع یك‌تصور کلی‌و مبهم، بدون‌تمایز اجزاء، ازموضوع علم (یامعلوم) است. قطب‌الدین برای آنکه نشان دهد که این علم‌فقط «بالقوه» نیست، بلکه جهت«بالفعل» هم‌دارد مثالی میزند که درنوشته‌ی او روشن است و ماتکرار نمیکنیم. ولی طبیعی است‌که«علم اجمالی» تنها در چارچوب مثالی که قطب‌الدین میزند نیست و در واقع پویه‌ی معرفت پویه‌ایست از «علم اجمالی» یامعرفت مبهم به «علم تفصیلی» با معرفت‌مشخص و روشن.

موافق سیستم فلسفی مورداعتقاد قطب‌الدین موجود کامل مجرد **از** ماده‌ای وجود دارد که باید ذات خود را ادراك کند و این‌مسئله در **فلسفه‌ی** اسکولاستیك پیش‌می‌آمده‌است که ادراك این‌موجود کاملامجرد از**ماده‌از** ذات‌خود‌چگونه‌ادراکی است. دراینجاست که‌مبحث‌مهم«اتحاد عاقل **ومعقول»** مطرح میشده است. به‌بیان قطب‌الدین مراجعه کنیم:

«وجود مجردازماده محتجب نباشد ازذات خود. پس نفس، **حینئذ معقولیت** اوست ذات‌خود را. و وجوداو: عقل‌باشد و **عاقل‌ومعقول.** چون‌تعقل‌ذات خودمی‌کند، ولوازم ذات‌خود هم‌**بکند والاتعقل** ذات خودبتمام نکرده باشد. چون علم تام به‌علت **تامه، مقتضی** علم‌باشد به‌معلول.»

دراین چندعبا**رت کوتاه، قطب**الدین کلی مطالب مهم از لحاظ

فلسفه‌ی اشراقی ـ مشائی خود مطرح کرده است که سودمنداست آن‌ها را از هم جدا کنیم.

۱) اول به‌وجودی اعتقاد دارد که دارای دو خاصیت است: خاصیت اول آنکه کاملاً مجرد ازماده است وخاصیت دوم آنکه ذات وسرشت‌او برخود او پوشیده نیست یاباصطلاح قطب‌الدین «محتجب نباشد ازذات خود». وقتی می گوئیم سرشتش برخوداو پوشیده نیست یعنی به‌خویش معرفت دارد واما می‌دانیم که وسیله‌ی معرفت‌نفس‌است. آیا نفس این‌موجود مجرد ازماده کدامست؟ قطب‌الدین می‌گوید: در این‌مورد نفس این وجود مجرد همان پروسه‌ی درك‌سرشت‌خود، همان خودآگاهی اوست. لذا او، ازآنجاکه موجود مجرد است عقل است وازآنجاکه ادراك می کند عاقل است وازآنجا خودرا ادراك می کندو موضوع ادراك وجود خود اوست لذا معقول هم هست‌واینجا سه‌مبداء اتحاد می‌یابد: عقل + عاقل + معقول. درانسان مطلب غیرازآنست. عقل قوه‌ایست در نفس او وعاقل وجود خود اوست که مشوب به‌ماده نیزهست ومعقول «اعیان» یاموجوداتی هستند درخارج ازانسان‌ووجود او، لذا عقل‌وعاقل ومعقول ازهم متمایزند. ولی دروجود اعلای مجرد ازماده عقل وعاقل ومعقول باهم یکی‌می‌شوند ومونیسم کامل‌ویگانگی گوهر که درجهان ماوراء خداوند آشکار نیست، درآنجا به‌آشکاری تمام می‌رسد.

۲) سپس قطب‌الدین این‌فکررا بسط می‌دهد و می گوید چون آن‌وجود مجرد «ذات» خودرا تعقل می کند باید لوازم ذات‌خودرا هم تعقل کند زیرا اگرذات خودراتعقل کند ولوازم آنرا تعقل‌نکرده باشد، تعقل و ادراکش تمام وکمال نیست. یعنی باید آنچه راکه به‌صورت فیضان صادرشده (اعم ازعقول عرضی وطولی درنزد مشائیون یا انوار

عرضی وطولی درنزد اشراقیون) نیز ادراك کند. خلاصه‌ی کلام آنکه باید نه‌فقط خودرا بلکه مخلوقات خودرا نیز ادراك کند زیرا مخلوقات او «لوازم ذات‌او» هستند. بعلاوه اوخود «علت تامه» است وعلم اوهم «علم تام» است وعلم تام و جامع بعلت تامه یاعلت‌العلل البته باید علم به‌معلولات راهم که آن‌علت باعث پیدایش آنها بوده‌است، دربر گیرد، لذا علم خداوند علمی است هم بسرشت خود و هم به‌لوازم و لواحق آن سرشت و بعبارت دیگرعلم خداوند بعنوان علت تامه علمی است جامع ولذا علم به‌معلولات‌را هم دربرمی گیرد.

توازی تئوری معرفت وتئوری وجود

نکته‌ای که دراین بررسی ذکر آن اهمیت شایان داردآن توازی وهماهنگی است که بین تئوری معرفت (گنوسئولوژی) قطب‌الدین و تئوری وجود (انتولوژی) اووجود دارد. معرفت چنانکه دیدیم از یك علم اجمالی مبتنی‌بر ادراك حس وشوب به‌ماده آغاز می گردد و به‌یك علم تفصیلی مبتنی براتحاد عاقل و معقول و عقل خاتمه مـی‌یابد. لذا معرفت دارای مراتب ودرجاتی است و از ناسوت به‌لاهوت می‌رود و همین مراتب و درجات عیناً در وجود دیده مـی‌شود. وجود بعقیده‌ی قطب‌الدین «ذومراتب» است. وی می گوید:

«چون‌تأمل کنی‌وجودرا اورا یابی‌ابتدا کرده‌از **اشرف‌و**...**شرف** وبرمراتب او، ووجود واجبی را، آنست که او را **شرف‌اعلی** است که لایتناهی است و عقول باختلافی که در رتبت دارند اشرف ممکنانند واشرف ایشان عقل‌اول است وتلوعقل اول درشرف، نفوس سماوی است. آنگاه مرتبه‌ی صور. آنگاه

مرتبه‌ی هیولای مشترك میان عناصر. واز اینجا آغاز می کند در ارتقاء.»

این مسئله‌ی مراتب وجود که هم مشائیون و هم اشراقیون به‌آن باور دارند و در نزد فلاسفه‌ی کلاسیك ایران ریشه‌هائی بغرنج و تاریخچه‌ی دراز دارد وحرکتی‌است از «اخس» یا (فروتر) به«اشرف» یابرتر. سیستمی که فلاسفه می‌ساخته‌اند آنست که به‌حکم آنکه از واحد جز واحد صادرنمی‌شود، ازخالق جهان اول عقل اول صادرشده‌است. ازعقل‌اول به‌جهت بالفعل بودن او عقل ثانی و قائم بالفعل واز جهت بالقوه بودنش عقل ثانی قائم بالقوه فیضان می‌یابد. فرشتگان آسمانی و ملائك مقلق به‌طبیعت (مانند اجنه) از عقل ثانی قائم بالفعل ناشی می‌شود و جهان لاهوتی (افلاك وستارگان) وطبیعت ناسوتی (زمین)از عقل‌ثانی قائم بالقوه ناشی می گردند. درانسان عقل بالفعل‌وعقل‌بالقوه هردو وجود دارد. یابه‌بیان امروزی از «بخش خودآگاه» (شعور) و بخش ناخودآگاه (پیکر) تشکیل شده‌است. یعنی‌هم‌مانند ملائك‌است که آگاهی محضند بدون جسم وهم‌مانند اجرام طبیعی‌است که‌جسمند بدون‌آگاهی. این شمای انتولوژیك ساده‌شده‌ای از فلاسفه‌ی کلاسیك ماست. درشمای قطب‌الدین نیزهمین نکات هست‌منتهابابرخی‌اختلاف اصطلاح. درپایه‌ی‌زیرین، بنظرقطب‌الدین، «هیولای‌مشترك‌میان‌عناصر» قرارداردوبالاتر از آنها «مرتبه‌ی‌صور» است، یعنی‌مرحله‌ی«صورت‌های نوعیه» یا «اعیان» یا بعبارت ساده‌تر موجودات. وبالاتر ازآن مرتبه‌ی «نفوس‌سماوی» است که همان ملائك باشند و بالاتر ازآن عقولند که در میان آنها بالاتر یا باصطلاح اشرف، عقل اول است و سرانجام به «اشرف فالاشرف» یعنی برترین برترین‌ها (و باصطلاح کانت وجود

ترانساندانتال) می‌رسیم که دارای دو خاصیت است، یکی آنکه «واجب‌الوجود» است (نه‌ممکن‌الوجود که بتواند خلق‌شود یازوال‌یابد) ودیگر آنکه «لایتناهی» است.

تئوری ذومراتب بودن وجود و شناخت که قطب‌الدین آنرا در «درةالتاج» پرورده مانند سراسرفلسفه‌ی کلاسیك پیش‌وپس ازاسلام ما پیوند افلاطونی و ارسطوئی را باخویش دارد وچون دراین باره در بررسی‌های دیگرسخن‌رفته یاخواهدرفت بهمین‌اندازه بسنده می کنیم.

«بدان گاه نو بود بوذرجمهر — سراینده و زیرك و خوب چهر
چنان بد، کزان نامور مؤبدان — ستاره‌شناسان و هم بخردان
همی‌دانش آموخت، وندرگذشت — برآن فیلسوفان سزاوارگشت
به راز ستاره چو او کس نبود — ز راز پزشکی زکس پس نبود
به تدبیر و آرایش و رأی نیک — ازاو بود گفتار برجای نیک.»

شاهنامه ـ فردوسی

بزرگمهر بختگان

افسانه یا تاریخ

I مدخل

ایرانیان، باشوری‌وکاوشی‌درخورد به‌بررسی‌و گوارش تاریخ گذشته‌ی خود پرداخته‌اند! بخشی از این گذشته، دوران دیرنده‌ی پیش‌ازاسلام را دربرمی گیرد. بسیار چیزها درمورد این بخش، که‌ده‌ها سده‌را دربرمی گیرد، چندان روشن نیست. در باره‌ی این دوران دورو دراز افسانه و واقعیت، اسطوره و تاریخ سخت بهم درآمیخته است. بعد زمانی، ازمیان‌رفتن تدریجی مدارك بدست انسان و طبیعت، سطح بطور نسبی نازل فرهنگ وشیوه‌ی تفکرخرافی و ابتدائی جامعه درآن‌ایام وغیره وغیره، موجب شده است که دانسته‌ها جسته و گریخته، مسلم‌ها ومطمئن‌ها محدود، و لکه‌های سفید وتهی، و موارد شك وحدس بسیار زیاد است.

یکی از کارهائی که به‌نا گزیر و به‌تدریج باید بشود، و با آنکه کمابیش آغاز شده، ولی هنوز به‌معنای کامل و جامع این کلمه انجام نگرفته، تنظیم تاریخ تکامل فرهنگ‌ومدنیت معنوی آن‌دوران طولانی‌و پرحادثه‌است. باید درباره‌ی افسانه‌های اساطیری‌ایران که دست کمی‌از اساطیریونانی وهندی ندارد، درباره‌ی جریانات‌وجهان‌بینی‌های‌مذهبی مانند «دین کهن مزدائی»، «آئین مزده یسنهٔ زرتشی»، «مهرپرستی»، «زروانیگری»، «مانیگری»، «درست‌دینی‌مزد کیان» و دیگرانواع راه و روش «زندیکان» و «آشموغان» و «بددینان» و «گجستکان» که شیوه‌ی انحراف ازدین‌وطریقه‌ی الحاد وانکاررا درپیش گرفته‌بودند، درباره‌ی جریانات‌عقلی و علمی عصرمانندپزشکی، نجوم، منطق، فلسفه، حکمت عملی که بویژه به‌صورت اندرزگوئی تظاهر می‌کرده، در باره‌ی اندیشه‌وران دینی و غیردینی وهنرمندان نامی آن ایام که برخی سخت افسانه گونند وبرخی کمابیش چهره‌ی تاریخی روشن دارند وبرخی از آنها دنباله گر سنن ماقبل‌از اسلام دریکی دوقرون اول تسلط مسلمانند، مانند «سپتیمان‌زرتشت»، «سئنه»، «اوشنردانا‌ك»، «جاماسب»، «فراشوئوشتر»، «مدیوماه»، «اردوبراف»، «کرتیر»، «بهنگگ»، «گوگشسب»، «تنسر»، «مانی فدیکان»، «آذرپادمهرسپندان»، «زادان‌فرخ»، «برزویه‌پزشك»، «بزرگمهربختگان»، «بوندك»، «مزدك‌بامدادان»، «دادیشوع»، «بولص‌ایرانی»، «معنی‌بیت اردشیری»، «فرهاد رئیس دیرمارمتی»، «فاربخت»، «زروان‌داد»، «باربد»، «نکیسا»، «سرکش»، «آذرفرنبغ‌فرخزدان»، «مردان فرخ‌اورمزداتان»، «گجستگ ابالیش (عبداله؟) وغیره وهمچنین درباره‌ی آثار مهم ادبی وفکری بازمانده از آن ایام و ایام قریب‌العهد ساسانی از قبیل سنگنبشته‌ها (مانند سنگبشته داریوش دربیستون شاپور اول ساسانی درحاجی‌آباد، چهارسنگنبشته مؤبدکرتیر

در نقش رجب و کعبه‌ی زرتشت و نقش رستم و سرمشهد و سنگنبشته نرسی ساسانی درپایکولی واقع درجنوب شهرسلیمانیه عراق) و کتبی که به‌دست ما رسیده مانند: «اوستا»، «زندوپازند اوستا»، «بندهشن»، «اردویراف‌نامه»، «شاهپور گان‌مانی» که‌بخشی‌ازآن به‌پهلوی درتورفان بدست آمده، «دینکرت»، «مینوخرد»، «جاویدان خرد»، «شکند گمانی ویچار»، «زندوهومن‌یسن»، «داتستان»دینیك، «زات‌سپرم» ونیز کارنامه‌ها وپندنامه‌ها وماتیکان‌ها (شرح وتفسیرها) وانواع داستان‌ها ونیز مراکز علمی آن ایام مانند «گندیشاپور»، «ریشهر» و کتب‌خانه‌هـای آن مانند «گنج شیزگان» وغیره کار پـژوهشی و تك‌نگاری وسیعی انجام گیرد تاحتی‌المقدور و اندك‌اندك رشته‌ی متصل و مرتبطی از تاریخ سیاسی، اقتصادی، نظامی، فکری وفرهنگی آن‌ایام بدست‌آید و توصیف شود وشعورتاریخی ایرانیان حجم عظیم‌تر زمانی و فاکتهای متنوع‌تری را دربر گیرد. این امر به‌حرکت تکاملی سریعتر جامعه‌ی ما کمك خواهد کرد.

ما دراین‌بررسی کوتاه می‌خواهیم به‌یکی از چهره‌های معروف دوران مدنیت ساسانی یعنی به‌چهره‌ی بزرگمهر بختگان بپردازیم زیرا وی، درادب ایرانی وعربی پس از اسلام درقیاس با دیگر اندیشه‌وران باستانی ازهمه بیشتر نام ازخود باقی گذاشته است. حتی کاتبان‌وادیبان اواخرعصراموی وعصرعباسی می‌بایست حتماً چیزی‌ازحکم بزرگمهر می‌دانستند تا دارای فرهنگ و کمالی جامع تلقی می‌شدند. ابومسلم خراسانی سردارمعروف ایرانی که به‌همت‌او عباسیان براریکه‌ی‌قدرت نشستند خودرا نواده‌ی بزرگمهرمعرفی می کرده است. حکیم وعارف معروف‌سهروردی افکار بزرگمهررا یکی‌ازمنابع اصلی‌حکمت‌اشراق خودمی‌شمرده‌است. درکمتر کتب‌ادبی‌ایرانی مانندشاهنامه‌ی‌فردوسی،

سیاست‌نامه، قابوس نامه، کلیله و دمنه، مرزبان نامـه، راحت‌الصدور، تاریخ طبرستان و غیره و غیره است کـه داستانی در بـاره‌ی روابط «بوذرجمهر حکیم» و انوشیروان به‌میان نیامده و یا سخن وسخنانـی حکمت‌اندوز ازوی نقل نشده‌باشد. برخی صرفاً این‌شخص‌را افسانه‌ای می‌شمرندولی بیهوده‌سخن آنهم‌ازمورخین وادبای قریب‌العصر اوبدین درازی ممکن نیست. ببینیم بزر گمهر که‌بوده وتاریخ وافسانه دربازه‌ی او چه‌می گوید[1].

II ـ تاریخ وافسانه درباره بزرگمهر

آنچه که ازمنابع کهن ایرانی‌وعرب درباره‌ی‌بزر گمهربرمی آید چنین است که بزر گمهر یا بزرجمهر یا بوذرجمهر یا ابوذرجمهر معلم هرمز (هرمزچهارم) فرزند خسروکواتان (انوشیروان) بوده و خسرو چون اورا مردی تیزهوش یافت وی‌را به‌وزارت وصدارت بر گزید. و وی وزیری باتدبیربودکه خسرو به‌داشتنش فخرمی کرد. ابن‌بلخی در فارسنامه آورده است‌که «پیش‌تخت (شاه)کرسی زربودکی بزرجمهر بر آن نشستی» ودر این مقام وی برمؤبدان مؤبد پیشی وتقدم‌داشت. در کتاب پهلوی «ماتیکان‌چترنگ» وسپس کتب ایرانی وعربی آمده‌است‌که در

۱ــ مفصل‌ترین تحقیق ازجانب ایرانشناسان خارجی از طرف پرفسور آرتور کریستنسن دانمارکی انجام‌گرفته‌که در جلد هشتم «Acta Orientala» (صفحه ۸۱ ببعد) چاپ شده است و ترجمه‌ی‌آن از آقای میکده در مجله‌ی مهر سال‌اول شماره ششم طبع وجداگانه نیز منتشر شده‌است. ازطرف ایرانیان تا آنجاکه‌نگارنده دردسترس داشته است شادروان‌بهار در«سبک‌شناسی» کوششی برای‌شناخت‌شخصیت تاریخی بزرگمهر بکاربرده‌است (ر. ك. به‌ج۱ صفحات ۵۲–۵۳).

زمــان خسرودابشلیم (یادیب‌شرم یا دیب سرم؟) رأی هند بازی شطرنج را نزد شاه ایران فرستاد وخواست که بشیوه‌ی استفاده وطرز بازی آن پی‌ببرد. بزرگمهر راز بازی‌را بافراست خود دریافت. وی در پاســخ هندیان نرد رااختراع کرد. بگفته‌ی «مجمل‌التواریخ‌والقصص»:

«شطرنج برمثال حرب ساخته‌شده... وبزرجمهر نرد را برسان فلك ساخت وگردش به‌کعبتین چون‌ماه وآفتاب وخانها بخشیده برمثال آن:(۱).

رای‌هند وخردمندان دربارش نتوانستند راز بازی‌نرد رابگشایند وبدینسان خردمندان هند دربرابر خردمند ایرانی سرتسلیم‌فرودآوردند. بزرگمهر به‌خسرو پندهای گرانبها می‌داد و از جمله در ساختن «زنجیر عــدل» الهام‌بخش شاه بود و سرانجام بین ۵۹۰ـ۶۰۳ میلادی به امــر خسرو پرویز به‌قتل رسید یادرسال ۵۹۰ میلادی در زمــان هرمز چهارم فرزند خسرو به‌مرگ طبیعی در گذشت. چنین‌است خلاصه‌روایاتی که درکتب قدیمه درباره‌ی‌بزرگمهرآمده است.

پرفسور کریستنسن پس از بررسی تفصیلی کلیه‌ی منابــع نتیجه می گیرد که:

بزرگمهرمصحف«بزرگ‌فرمدار» است که‌به‌معنای‌وزیراعظم است ودر دوران ساسانی از اسامی ابرسام (تنسر؟) بزرگ‌ـ فرمدار اردشیراول و خسرو یزدگردبزرگ فرمدار یزدگرد

۱ــ یعنی بمثل‌فلك آنرا به‌خانه‌ها تقسیم کرده (بخشیدن = تقسیم کردن).

اول و مهرنرسی هزاربندك و سورن پهلو وزراء اعظم بهرام پنجم باخبریم و اما اینکـه «بزرگ فرمدار خسرو که یاکیها بوده‌اند وچه‌نام یانام‌هائی داشتند خبرنداریم. بعلاوه افسانه شطرنج که از کتاب «ماتیکان چترنگ» اخذ شده و فردوسی وثعالبی و دیگران نقل کرده‌اند صرفاً افسانه است و «پندنامه بـزرگمهر» نیز در قـرن نهم میلادی (دوم هجری) تـألیف شده وربطی به بزرگ‌فرمدار خسرو ندارد، کریستنسن بعید نمی‌داند که برزویه طبیب مترجم کلیله‌ودمنه ازهندی‌به‌پهلوی وبزرگمهر یکی باشند یعنی برزویه طبیب وزیر اعظم خسرو بوده باشد!

این مطالبی است که پرفسور کریستنسن در تحقیق جداگـانه‌ی خود درمورد بزرگمهر و بویژه درکتاب معروف خود «ایران در زمان ساسانیان» بیان می‌کند[1].

شادروان‌بهار مطلب‌را بنحودیگری حل‌می‌کند[2]. وی‌می‌گوید:

بزرگمهر مصحف بزرگ فرمدار (چنانکه آرتور کریستنسن پنداشته) نیست بلکـه مصحف «برژمتر» یا «داذبرژمتر» (دادبرزمهر) است که ازآن درفارسی دری‌شکل «زرمهر» نیز آمده است. البته این داد برزمهر بختگان غیراز داد برزمهر

۱ـ رجوع کنید به‌صفحات ۷۶ و ۱۳۵ و ۴۳۴ و ۴۵۳ و۵۴۷و۵۴۹ کتاب نامبرده.

۲ـ رجـوع کنید به‌سبک‌شناسی: جلداول صفحات ۵۲، ۵۳، ۲۷۲ و جلددوم صفحات ۷۰، ۱۲۷، ۱۹۶ و۲۵۰

فرخانان است که گیل گیلان خراسان (سپهسالار مشرق‌زمین) بوده و کتیبه‌ای ازاو دردست است که پرفسور هرتسفلدآنرا خوانده است. احتمال دارد که مورخین بعدی این دونفر را و داستان‌های مربوط به‌آن دو را باهم مخلوط کرده‌اند زیرا نوشته‌اند که گویا بزرگمهر حتی‌پس‌ازانقراض‌ساسانیان می‌زیسته و حال‌آنکه این بزرگمهر فرخانان است که پس‌از انقراض ساسانیان زنده بوده و بزرگمهراولی به‌دست هرمز کشته شده‌است.

بهار بانقل القابی که بزرگمهر وزیر در آغاز «پندنامه» خود در باره‌ی خویش ذکر می کند نتیجه می گیرد که وی «وینان‌پت‌شبستان‌شتر» (رئیس‌رایزنان خاص‌دربار) و «اوستیکان‌خسرو» (پاسبان‌شخصی شاه) و«درین‌پت» (رئیس‌دربار) بوده‌است. شادروان‌بهار بعیدنمی‌داند که «دادبرزمتر» وبرزویه طبیب که کلیله‌ودمنه وشطرنج را ازهندآورده است یکنفرباشد وبااینحال چنین بنظرمی‌رسد که بیشترراغب‌است‌آنها را دوتن بداند وتصریح می کند که بزرگمهر به‌خواهش‌برزویه‌مقدمه‌ی کتاب کلیله‌ودمنه را بنام برزویه نگاشته است[1].

چگونه باید بین این‌دونظر داوری کرد. بنظر نگارنده می‌توان استنباطات زیرین‌را مطرح ساخت:

۱) نظر کریستنسن درباره‌ی ارتباط نام‌بزرگمهروعنوان بزرگ‌ـ

۱ـ بهار به‌حق دراختراع نرد (وین‌اردشیر= بینش‌اردشیر) بوسیله‌ی بزرگمهر وآمدن شطرنج (چترنگ یعنی چهاررنگ دردوران‌خسروانوشیروان) تردید می کند. شطرنج ازدیرزمان پیش‌ازاین تاریخ درایران مرسوم‌بود.

فرمدار و نظر بهار درباره‌ی ارتباط نام بزرگمهر و نام «برزمهر» (برژمتر) تناقضی ندارد. می‌تواند چنین باشد که برژمتر نام بزرگ‌فرمدار خسرو کواتان بوده و بواسطه‌ی شباهت همه‌ی این اسامی و القاب بعدها با هم درآمیخته است. برحسب منطق تاریخ فوق‌العاده بعید است که همه‌ی این داستان‌ها و روایات درباره‌ی شخصیت بزرگمهر مجعول باشد. زمان خسرو کواتان زمانی بود قریب‌العهد بمؤمنین دوران‌های نخستین پس‌از غلبه‌ی اسلام و چگونه ممکن است که شخصی افسانه‌ای و مطالبی بی‌پایه چنان شهرت وسیع و مقبول داشته باشد. اینکه بزرگ‌فرمداری درعین‌حال مظهر عقل و درایت و حکمت باشد، بعید نیست. در دوران پس‌از اسلام ابوعلی بلعمی، ابوالفضل بلعمی، ابوالحسن میمندی، ابن‌عمید کندری، ابوعبداله جیهانی، صاحب‌عباد، ابوعلی‌سینا، خواجه نظام‌الملك، خواجه نصیرالدین طوسی، خواجه رشیدالدین فضل‌اله، قائم‌مقام، امیرکبیر وغیره ازاین زمره بودند و این نزد شاهان ایران سنت بود که وزیران خردمند برای تمشیت امور کشور خود برمی گزیده‌اند.

۲) نظر کریستنسن درباره آنکه برزویه و بزرگمهر یك‌نفرند پذیرفتنی بنظر نمی‌رسد. برزویه (یا به‌روایتی بذ) سرپزشك دربار بود وظاهراً بنابه‌خواهش پزشکان سریانی بنگاه‌علمی (جندیشاپور) از خسرو برای آوردن گیاهان هندی عازم این سرزمین شد واصلاً سخن‌ازآن نیست که وی بزرگ‌فرمدار خسرو بوده باشد. سخن ازاین نیز دربین نیست که‌بزرگمهر به‌هند رفته وحال آنکه سفر برزویه به‌هند و آوردن کلیله‌ودمنه

امری است که‌همه‌ی مورخین از آن‌سخن گفته‌اند. می گویند بزرگمهر بختگـان به‌خواهش برزویه باب برزویـه‌طبیب را بر کلیله‌ودمنه افزوده که می‌تواند محتمل باشد. برزویه‌پزشك بود و گویا اهل قلم وانشاء نبود و ای چه‌بسا وزیراعظم کـه به‌حکمت ودانش شهرت‌داشت واهل تصنیف‌وتألیف نیزبود این کاررا تعهد کرده باشد.

خلاصه‌ی کلام آنکه بنظر نگارنده بزرگمهربختگان شخصیت واقعی تاریخی است. نام پدرش بختگ (ازبوختن به‌معنای‌رهائی‌یافتن که درترکیب بسیار اسامی دوران ساسانـی وارد است) نیز نمی‌تواند مجعول وتصادفـی باشد و بزرگمهر و برزویـه نیز یکتن نیستند. تنها نکته‌ای که کریستنسن می‌تواند درآن محق باشد اینست که‌نام «بزرگ‌فرمدار» بانام «برزمهر بختگان» درآمیخته وازآن بزرگمهر ساخته شده باشد. و نام زرمهر خود بازمـانده‌ای از «برزمهر» است کـه بعقیده‌ی شادروان بهار نام اصیل بزرگمهر بوده است.

III - آثار بزرگمهر

بزرگمهر دردورانی می‌زیست که‌استبدادمذهبی خاندان‌ساسانی پس‌از سرکوب جنبش مزدکیان دراوج خودبود ودراثر لیاقت‌شخصی خسرو اول‌امور کشور نظمی‌داشت. خسرو به‌علوم یونانی وسریانی ذیعلاقه بود وفلاسفه‌ی مکتب آتن را پس‌از بسته‌شدن این‌مکتب به‌امر یوستی‌نیانوس بااحترام‌پذیرفت‌ودردربارش‌مبلغین‌نسطوری‌ویعقوبی‌ونئوفیزیت باموبدان زرتشتی بحث می کردند ودردورانش در گندیشاپور وریشهر (ریواردشیر) وشیزمدارس و کتابخانه‌ها دائر و گرم فعالیت‌بود. برخی

از آثار ارسطو (بویژه منطق) وفرفریوس وجالینوس نیز ازراه سریانی یا یونانی به‌پهلوی بر گردانده شده‌بود. شاه شخصاً به‌انجام بحث‌های فلسفی وسردرآوردن ازرازهستی‌ذیعلاقه‌بود. شگفتی نیست که بزرگ‌فرمدار خسرو خود نیز اهل علم‌وفضل باشد منتها بزرگمهرعالمی‌است کاملاً ایرانی ودامنه‌ی حکمتش ازحکمت عملی وپند واندرزهائی‌در زمینه‌ی سیاست وآداب تجاوز نمی کند.

به‌بزرگمهر دست‌کم دواثرنسبت می‌دهند:

۱) کتابی که در فارسی دری بنام «ظفرنامه» خوانده مـی‌شود. ابن‌سینا این کتاب را گویا ازپهلوی برای امیرنوح‌بن‌منصور سامانی (۳۶۶–۳۸۷ هجری) ترجمه کرده است. موضوع کتاب پرسش‌هائی است که خسروکواتان ازوزیراعظم خود بزرگمهر کرده وپاسخ‌هائی است که بزرگمهر بااین‌پرسش‌ها داده است. این‌رساله درسلسله آثار فارسی ابن‌سینا به‌دستور انجمن آثار ملی طبع شد و پیش‌از این در ایران و خـارج ایران چندبار طبع‌شده بود.

۲) کتابی به‌نام «پندنامه بزرگمهربختگان» خطاب به‌انوشیروان که دارای ۱۴۲۵ کلمه است. متن پهلوی آن در سال ۱۸۸۵ به‌وسیله‌ی دستور پشوتن بهرام بی‌سنجانا درمجموعه‌ای‌به‌نام «گنج شایگان» به‌چاپ رسیده است و شادروان بهار ظاهراً آنرا ترجمه کـرده است. کریستنسن تألیف آنرا به‌قرن ۹ میلادی (دوم‌هجری) مربوط می‌داند، امری کـه بعید نیست ولی درعین‌حال دلیل نیست که منقول ازروی نسخه‌ی کهن‌تر واصیل‌تری نبوده باشد زیرا نگارش پندنامه‌ها و ایجاد آثار

ادبی تعلیمی (دیداکتیك) ازشیوه‌های متداول تألیف دردوران ساسانی است. گرچه پندنامه‌هائی که در دست است غالباً به سده‌هـای پنجم و ششم هجری متعلق است ولی تألیف آنها به‌ازمنه‌ی کهن‌تر مـربوط است: مانند «اندرزنامـه آذرپاد مـارسپندان» ، «اندرزنامـه اوشزدانـا»، «اندرز آذرپـاد زرتشتیان»، «اندرزداناکان بمزدیسنان»، «اندرزنامه خسرو- کواتان»، «پندنامه‌زرتشت»، «اندرز دستوربران به‌بهدینان»، «اندرزپوروتکیشان» وغیره وغیره. «اندرزبد» و«اندرز گر» درآن هنگام نوعی مقام روحانی بود و مزدك معروف سمت اندرزگری داشت کـه شاید بتوان آنرا مانند واعظ دوران پس‌از اسلام شمرد. این شیوه‌ی تألیف نصیحت‌نامه بویـژه نصیحت‌الملوك را برخی رجال سیاسی دردوران‌پس‌ازاسلام نیز دنبال کردند (مانند «قابوسنامه» و «سیاست‌نامه»)، لـذا بهیچوجه غیرعادی نیست که بزرگـك فرمدار خسروکواتان چنانکه مرسوم بود به‌دستور شاه اندرزنامه‌ای نگاشته باشد. درشاهنامه‌ی فردوسی نیزپندنامه‌ی‌مفصل‌بزرگمهروانوشیروان ذکرشده است که قاعدتاً باید ترجمه‌ای از پندنامه یا یکی از روایات آن باشد. دراین باره جداگـانه سخن خواهیم گفت .

۳) علاوه براینها سخنان‌فراوان پراکنده‌ای‌به‌بزرگمهردرروایات وتمثیلات وقصص پس‌از اسلام نسبت داده می‌شود مثلاً در قابوسنامه: «چهارچیز بلای بزرگست. همسایه‌بد، عیال‌بسیار زن‌ناسازگار وتنگدستی». یاضمن حکایتی این سخن ژرف: «همه‌چیزرا همگـان دانند وهمگان هنوز از مادر نزاده‌اند».

هر کس گوینده‌ی این سخن باشد تئوری معاصر نزدیکی دائمی به‌حقیقت مطلق بوسیله‌ی نسل‌های مختلف بشری را در عبارتی بسیار عالی بیان کرده و اگر از بزرگمهر است نشانه‌ی ژرف‌بینی شگرف اوست.

۱۷ - شاهنامه و بزرگمهر

در شاهنامه، در بخش مربوط به‌دوران خسروانوشیروان بیش از ۲۵۰۰ بیت به افسانه‌ی بزرگمهر ارتباط دارد. «هفت‌بزم» بزرگمهر مانند «هفت‌خوان» رستم، از قطعات گرانبهای شاهنامه است. همانطور که رستم مظهر نیروی جسمی بود، بزرگمهر بمثابه مظهر نیروی روانی ومعنوی توصیف می‌شود و فردوسی بااحترام و علاقه‌ای فراوان به‌این شخصیت ممتاز برخورد می‌کند و هرجا که دستش می‌رسد او را می‌ستاید.

خلاصه‌ی داستان بزرگمهر چنین است که نخست خسروخوابی می‌بیند که گرازی با وی برخوان نشسته است. برای گزاردن خواب کارگزارانش جوانی بزرگمهر نام را که نزد مؤبدی اوستا و زند می‌آموخت می‌یابند و آن‌جوان پس‌از آنکه به‌نزدشاه می‌آید، می‌گوید که تعبیرخواب چنانست که مردی در جامعه‌ی زن در حرم شاه پنهان شده. چون درستی گزارش خواب روشن می‌شود، خسرو جوان گمنام یا بزرگمهررا برمی‌کشد ومی‌نوازد و در بزم‌های هفتگانه‌ای که خسرو به‌همراه مؤبد مؤبدان ودستوران ودبیرانی مانند «یزدگرددبیر» و«سادهٔ دبیر» تشکیل می‌دهد، از بزرگمهر درباره‌ی شیوه‌ی زندگی و آداب جهانداری سئوالاتی می‌کند ووی پاسخهائی می‌گوید. در این پاسخها ما با مردی هوادار نظام اشرافی و شاهی روبرو هستیم که در عین حال

نیك‌نفس وانساندوست وزندگی‌شناس ونکته‌یاب و ژرف‌نگر است و مظهر «خردمندی» عصرخود محسوب می‌شود. بعنوان نمونه از هفت بزم، برخی سخنان بزرگمهررا ذیلا نقل می کنیم:

دل هـر کسی بندهٔ آرزوست
وزو ، هرکسی ، با دگرگونه خوست
به خو، هر کسی در جهان دیگرست
ترا با وی آمیزش اندر خور است
هر آنکس که در کار پیشی کند،
بکوشد که آهنگ بیشی کند
بنایافت رنجه مکن خویشتن
که تیمار جان باشد و رنج تن
ز نیرو بود مرد را راستی
ز سستی دروغ آید و کاستی
ز دانش چو جان ترا مایه نیست
به از خامشی هیچ پیرایه نیست
مگو آن سخن کاندر آن سود نیست
کز آن آتشت بهره جز دود نیست
میاندیش از آن کان نشاید بدن
که نتوانی آهن به‌آب آژدن
هزینه چنان کن که بایدت کرد
نباید فشاند و نباید فشرد

چو باید که دانش بیافزایدت   سخن یافتن را خرد بایدت
در نام جستن دلیری بود   زمانه زبد دل بسیری بود
گشاده دلانرا بود بخت یار   انوشه کسی کو بود بردبار
هر آنکس که‌جوید همی برتری   هنرها بباید بدین داوری
یکی رای‌وفرهنگ باید نخست   دوم آزمایش بباید درست
سوم بسار بایدت هنگام کار   ز هر نیك و هر بد گرفتن شمار
چهارم خرد باید و راستی   بشستن دل از کژی و کاستی
به‌پنجم گرت زورمندی بود   بتن کوشش آری، بلندی بود

خوی مرد دانا بگوئیم پنج   وزین پنج هرگز نباشد برنج
نخست آنکه‌هر کس که‌دارد خرد   ندارد غم آن، کزو بگذرد
ز شادی کند زانکه نایافته   نه گر بگذرد زو، شود تافته
بنابودنی‌ها ندارد امید   نگوید که بار آورد شاخ بید
چوسختیش پیش آید ازهرشمار   شود پیش‌و سستی نیارد بکار

ابرشاه زشت است خون ریختن   به‌اندك سخن دل برانگیختن
همان چون سبکسار شد شهریار   بی‌اندیشه دست‌اندر آرد بکار
همان با خردمند گیرد ستیز   کند دل زنادانی خویش نیز
دل شاه گیتی چو پر آز گشت   روان ورا دیوانباز گشت

سخن سنج‌و دینار گنجی، مسنج   که‌بردانشی‌مرد، خوار است گنج
دبیری بیاموز فرزند را   چو هستی‌بود خویش‌وپیوندرا،
دبیری رساند جوان را به تخت   شود ناسزا زو سزاوار بخت
دبیریست از پیشه‌ها ارجمند   وزو مرد افکنده گردد بلند

چـو با آلت و رأی باشد دبیر نشیند بر پـاد شا ناگزیـر
بلاغت چو باخط فراز آیدش بـانـدیشه معنی بیافـزایدش
ز لفظ آن گـزیند کـه کوتاه‌تـر به خط آن نمایدکـه دلخواه‌تر

این نمونه‌هـا نشان می‌دهدکه توصیف علـم، توصیف خرد، خوارداشتن گنج، تقبیح جـوروستم و آزمندی، ثنای راستی و رأی و فرهنگ، جوهر اندیشه‌های پندآمیز بزرگمهر است.

سپس فردوسی داستان معروف آمدن شطرنج از هند و اختراع نرد ازجانب بزرگمهررا نقل‌می‌کند وباردیگرازاینکه وی «پندنامه»ای نوشته تقدیم خسروکرد سخن‌می‌گوید. مطالب‌این‌پندنامه رافردوسی ظاهراً از پندنامه پهلوی نقل کـرده است ولی بنا بیادآوری و براساس مطابقه‌ی شادروان بهار، فردوسی در این ترجمه، برای مراعات قواعد لفظی ودستوری فارسی‌دری، تغییراتی در الفاظ و عبارات می‌دهدکـه بنظراینجانب ازدقت وعمق فکری متن اصلی می‌کاهد ومطالب را گاه کلی‌تر ومبهم‌تر می‌کند.

۷ - پایان‌کار بزرگمهر

فردوسی سپس ازداستان بندکـردن بزرگمهر بوسیله‌ی خسرو سخن می‌گوید. جریان چنین است که از بدبختی بزرگمهر مرغی در صحرا دانه‌های گـوهر بازوبند شاه را هنگـامی که وی خفته بود، فرو می‌بلعد ولی شاه به‌بزرگمهر بدبین می‌شود واو را بند می‌کند و چون بزرگمهر در پیام‌های متوالی از زندان جایگاه تنگ و تاریك خود را برتخت شاه برتری می‌نهد شاه دمبدم او را به‌زندان‌های بدترمانند چاه تاریك وتنورتنگ پرازپیکان ومیخ‌وغیره منتقل‌می‌کندوپیوسته احوال

اورا در آنجای بدتر جویا می‌شود ولی بزرگمهر همچنان پیام‌می‌فرستند که «روزم به‌ازروز نوشین‌روان» است ووقتی شاه علت این سخنان را پرسید :

بدان پاکدل گفت بوزرجمهر — که ننمود هرگز بما بخت چهر
نه‌این پای دارد بگردش، نه‌آن — سرآید همه نیک و بد، بی گمان
چه‌با گنج‌وتخت‌وچه‌بارنج‌سخت — ببندیم هرگونه ناکام، رخت
ز سختی گذرکردن آسان بود — دل تاجداران هراسان بود

حاصل آنکه: این بزرگمهر نیست که در تنور تنگ پراز میخ وپیکان باید ازمرگ بترسد، بلکه این‌خسرو کواتان آزمندستمگر است که باید درشبستان سمن بوی ازبیم‌جان ستان شب وروز لرزان باشد زیرا آن عیش‌ونوش، آن تن وتوش، آن قدرت وعظمت ازوی بجور ستانده می‌شود.

درباره‌ی پایان زندگی وبند کردن بوزرجمهر علاوه برآنچه که شاهنامه نوشته در کتب ومنابع مختلف مطالب گوناگونی آمده است. مسعودی‌چنانکه کریستنسن‌در تحقیق‌جداگانه‌ی‌خویش‌راجع به‌بزرگمهر آورده است می‌نویسد که وی‌را به «زندقه وشرك» وداشتن دین مانی و مزدك متهم ساختند. و خواجه‌نظام‌الملك در سیاست‌نامه مطالبی ازوی نقل می کند که نشانه‌ی عدم رضایت‌شدید او ازسیاست‌خسروانوشیروان وشکوه‌ی شدید او از صنف نظامیان است. نظام‌الملك می‌نویسد وی می گفت که لشگریان «برولایت و ملك مهربان نباشند» و «همه در آن کوشند که کیسهٔ خویش پر کنند» و «رضا نباید داد که‌لشگررااین‌قدرت وتمکین باشد». درآثارالوزراء عقیلی که جریان زندانی‌شدن بزرگمهر

شرح داده شده‌است تصریح می‌شود که وی علت فساد و خرابی کار خلق‌را در چاپلوسی و «ستودن ستمگران» می‌دانسته است.

در باره‌ی دوران زندان بزرگمهر داستانهای متعددی است که کریستنسن برخی ازآنهارا در تك‌نگاری خود آورده است (رجوع کنید به‌مجله‌ی مهر سال اول، مقاله‌ی کریستنسن در باره‌ی «داستان بزرجمهر» ترجمه‌ی‌میکده). این‌داستان‌ها دربرخی جزئیات‌تفاوت‌هائی باداستان ذکرشده درفردوسی دارد ولی چیزی که مسلم بنظر می‌رسد آنست که بزرگمهر بسبب انتقاد قوی ازسیاست شاه، به‌سبب نارضائی خود ازوضع موجود واحتمالاً به‌سبب داشتن تمایلات‌ضدنظام‌موجود دچار عاقبت ومرگ غم‌انگیزی شد.

این‌سخن درانجیل آمده است که «درخردبسیار اندوه‌بسیاراست»[1] قاعدتاً بزرگمهر که همه‌ی روایات تاریخی وداستانی اورامردی حکیم و جهان‌بین وژرف ودانا معرفی می کنند باید درعصربی‌رحم وبی‌قلب‌خود دل وجانی اندوده‌ی غم واندوه می‌داشته است.

ما در این باره می‌توانیم علاوه برداستانی که درفوق نقل کردیم ازروی عبارات بسیار بدبینانه‌ای حکم کنیم که در باب برزویه‌ی طبیب آمده است. اگردرست باشد که این‌باب‌را بزرگمهر نوشته‌واگردرست باشد که ابن‌مقفع آن‌را دقیق وبی‌اضافه وتأکیدوتشدید ازپهلوی‌به‌عربی ترجمه‌کرده وچنانکه بیرونی می گوید نگارش شخص او نیست واگر ترجمه‌ی عبدالحمید منشی از ابن مقفع نیز دقیق باشد (که ما مطابقه

۱ مانند این شعر شهید بلخی:

اگرغم‌را چوآتش دود بودی	جهان تاریك بودی جاودانه
دراین عالم سراسر گربگردی	خردمندی نیابی شادمانه

نکـرده‌ایم) در آن صورت باید گفت دادنـامه‌ی صریح و جـذاب و لرزاننده‌ایست برعلیه دورانی که از مؤبدان زرتشتی آن ایام گـرفته تا شوینیست‌های نژادپرست این ایام، می‌خواهند آن‌زمانه‌رادوران طلائی معرفی کنند. این عبارات کوبنده وپرمغز چنین است:

«کارهای زمانه میل‌به‌ادباردارد: چنانستی که خیرات مردمان را وداع کردستی. افعال ستوده و اقوال پسندیده، مـدروس گشته، عدل ناپیدا، جور ظاهر، لوم‌ودنائت مستولی، کرم و مروت‌متواری،دوستی‌ها ضعیف، عداوت‌هاقوی، نیک‌مردان رنجور و مستذل، شریران فارغ و محترم، مکر و خـدیعت بیدار، وفا وحریت در خواب، دروغ مـؤثر ومثمر، راستی مهجور و مردود، حق منهزم، باطل مظفر، مظلوم محق ذلیل، ظالم مبطل عزیز، حرص غالب، قناعت مغلوب، عالم غدار، زاهد مکار، بدین معانی شادان، به‌حصول این ابواب ــ تازه روی و خندان!»

درعصری که علی‌رغم کبکبه‌ی استبدادی خسرو کواتان، جنبش مزدکی وسرنوشت نهائی آن از یکسو، و انحطاط روحی دوران‌های بعدی ازسوی دیگر، بهترین نمودار تزلزل و فساد درونی نظام موجود است، قاعدتاً فرزانه‌ای تیزبین چون بزرگمهر باید هم‌چنین بیاندیشد. همه‌ی قرائن تاریخی حاکی ازآنست که بزرگمهر در واقع نیز چنین می‌اندیشیده است.

بیهوده نیست که بقولی هرمز، بقولی خسرو پرویز، او را به‌زیر تیغ دژخیم فرستادند وبیهوده نبود که خسرو کواتان اورادرتنورتاریک

زندانی می‌فرمود و از رنجش جانورانه لذت می‌برد.[۱]

۱ـ درنگارش این بررسی ازمنابع زیرین استفاده شده‌است:
فارسنامه‌ی ابن‌بلخی (تصحیح ع. بهروزی)، **آثارالوزراء عقیلی**، **شاهنامه** (چاپ بروخیم)، **ایران** درزمان‌ساسانیان (ارتورکریستنسن، ترجمه‌ی یاسمی)، **سبک‌شناسی** (بهار) سه جلد، **اندرزنامه‌ی آذرپاد مارسپندان** (ترجمه‌ی بهار در مجله‌ی مهر)، **اندرزخسروکواتان** (دکترمکری)، **فرهنگ پهلوی** (دکترفره‌وشی)، **قابوسنامه** (به‌تحصیح‌دکتریوسفی)، **دانشهای یونانی دردوران ساسانی** (ترجمه‌ی احمدآرام)، **تاریخ‌ادبیات در ایران** در سه جلد (دکترصفا)، **تاریخ‌علوم‌عقلی** (دکترصفا)، **دائرةالمعارف فارسی** (تحت نظر دکتر مصاحب)، **آناهیتا** (پورداود)، **جشن نامه‌ی** ابن‌سینا (جلد اول)، **برهان قاطع** (به تصحیح دکترمعین)، **پرتواسلام** (ترجمه‌ی عباس خلیلی) مجمل‌التواریخ والقصص، **سیاست‌نامه‌ی خواجه‌نظام‌الملک**، و **کلیله‌ودمنه** وغیره وغیره.

ازاین مشت ریاست‌جوی رعنا هیچ نگشاید
مسلمانی زسلمان جوی و درددین‌زبودردا
سنائی غزنوی

یك شخصیت شگفت ومرموز

سلمان پارسی

(روزبه پورمرزبان)

یکی از چهره‌های شگفت ومرموز و جذاب تاریخ کشور ما چهره‌ی روزبه پورمرزبان موسوم به«سلمان‌فارسی» ازصحابه‌ی‌معروف پیمبر اسلام است که بواسطه‌ی شهرتش به‌پارسی بودن وزهد و ورع سوزنی‌سمرقندی‌شاعروضیاء خجندی‌شاعردیگر (موسوم‌به‌پارسی‌زاده) خود را از اولاد وی می‌شمردند(!) سلمان به‌احتمال قوی در تشکل ایدئولوژی اسلامی نقشی داشته است ودرنزدیکی بسیارزیادوصمیمانه ومحرمانه‌اش به‌محمدبن‌عبداله وخاندانش بویژه به‌علی‌وآل‌او تردیدی نیست‌وحدیث‌معروف «سلمان منی وانامن‌سلمان» «سلمان‌مناهل‌البیت» که ازپیمبرنقل می کنند براین نزدیکی گواه است.

سلمان فارسی که بود وآیا چه‌نقشی درپیدایش‌اسلام‌داشته‌است، مطلبی نیست که بتوان آنرا ازروی تواریخ وسیربه‌درستی‌روشن کرد. درباره‌ی زندگی سلمان یك سلسله اطلاعات مکرر و به‌احتمال قوی

مسلم درانواع کتب ازدینی و غیردینی، ازعربی وفارسی آمده است و ما مجموعه‌ی این اطلاعات را از گوشه و کنار گردآورده آن‌را در این گفتار مـی‌آوریم ولی دربـاره‌ی نقش سلمان در پیدایش اسلام باید به‌نیروی قرینه‌یابی وحدس‌علمی تـوسل جست وارزش این حدسیات نیز در حدود حدسیات است زیرا برای واقعیت تاریخی سند و مدرك لازم است.

سلمان فارسی چنانکه‌می گویندازمردم «جی» اصفهان‌یا رامهرمز فارس است که برخی او را هیربدی زرتشتی و برخی مسیحی و برخی او را مزدکی می‌شمرند که شاید به‌علت تعقیب مزدکیان ایران را ترك گفته ویاچنانکه می گویند بدنبال راهبی مجوس افتاده وبه‌عزم سیاحت به‌سوی موصل و نصیبین و شامـات آمـده و از طـریق شام به‌جانب «وادی‌القری» که درسرراه تجاری بین شام ومدینه قرارداشته عازم شده و دراین نواحی به‌اسارت قبیله‌ی «بنی کلب» درآمد و سپس کسانی از قبیله «بنوقریظه» (که خود یهود بودند و بعدها ریحانه‌بنت‌زید از همین قبیله همسر پیمبر شد) اورا خریدند وبه‌مدینه بردند و در مدینه مسلمان شد و از بردگی رهائی یافت و از یاران و صحابه‌ی محمد گردید و در غزوه‌ی «خندق» کـه اتحادیه کلیه قوای ضد محمد به‌عنوان «احزاب» به‌مدینه حمله‌ور شدند، بدستور و رهنمائی او خندق (معرب کندك یا «هندك» فارسی) حفر گردید ومنجربه‌شکست احزاب‌وفتح مسلمین‌شد. سلمان فارسی درایام حیات پیمبر در «مسجدالنبی» همراه گروه دیگری که «اهل‌صفه» نام دارند در شبستان مسجد می‌خفت. داستان اهل‌صفه درازاست وخود این واژه ترجمه‌ی STOIC و رواقیون‌رابیادمی‌آورد و شیوه‌ی مرتاضانه‌ی آن‌ها درواقع نیزرواقی بود. برخـی از صوفیه منشاء خود ونام خویش‌را (البته‌بخطا) از «اهل‌صفه» می‌دانند.

این اهل صفه بقولی ۴۰۰ وبقولی ۷۰ نفر بودند که همگی مردمی تنگدست و بی‌خانمان وریاضت‌پیشه بودند که مشاهیر آن‌ها عبارت‌بودند از هلال بن‌رباح و سلمان فارسی و عماریاسر وصهیب بن‌سنان و زیدبن‌خطاب و مقدادبن اسود ودیگران واز آنجا که افرادی‌مانند سلمان و صهیب که اهل صفه بودند باوجود آنکه نسب ازقریش وبنی‌هاشم نداشتندو بسبب دینداری وپارسائی درنزد پیمبر و مسلمانان محبوبیت یافته بودند شاعر رازی این‌شعررا بتازی درباره‌ی سلمان می گوید:

لعمرك لـلانسان الابـدينـه　　فلايترك‌التقوی، اتكالاعلی‌النسب
لقد رفـع‌الاسلام سلمان فارسی　　وقد رفـع شرك‌الشريف ابا لهب

(یعنی: به‌جان تو که آدمی آدمی‌نیست مگر به‌آئینش و به‌پشتیبانی اصل ونسب پارسائی‌را ترك‌نمی گوید چنانکه‌اسلام‌بلندمرتبه شد ازسلمان که پارسی‌نژاد بود وشرك و کفربلندمرتبه شد از ابالهب که ازشریفان قریش بود.)

پس‌ازمرگ پیمبر وواقعه‌ی «سقیفه‌بنی‌ساعده» که در آن‌مهاجرین وانصارابابکر را از راه شور به‌خلافت برداشتند، سلمان جزء کسانی بود که به‌حمایت ازعلی بن‌ابیطالب و اعتراضش نسبت باین تصمیم، از ضرورت‌امامت‌وولایت‌علی،دفاع کردو جمله‌ی‌معروف«کردیدونکردید» یعنی ناشایسته‌ای را انتخاب کردید وشایسته‌ای‌را انتخاب نکردید از او منقول است. در میان مخالفان تصمیم «سقیفه بنی‌ساعده» عـده‌ای از بزرگان صحابه بودند مانند سلمان و اباذرغفاری و عماریاسر و جابربن عبداله و عباس‌بن‌عبدالمطلب و ابی‌بن‌کعب وغیره وسلمان واباذر و مقداد

عمار را شیعه چهاررکن تشیع مـی‌نامند و برای آن‌ها ارزش بسیاری قائلند.

واما این جریان جانشینی محمد جریان جالبی است. عده‌ای از اعراب که به‌رسم قبایل عرب به شور معتقدبودند وبعلاوه‌محمدنیزشور مهاجرین وانصار را برای قبول جانشین توصیه‌کرده بود و همگـان و از آنجمله علی نیز این قاعده را قبول داشتند[1] ابابکر را برگـزیدند. عده‌ای ازصحابه بدین‌سبب معترض بودندکه علی‌را ازجهت پارسائی ودانش اولی می‌دانستند. عده‌ی دیگرکـه بعدها شیعیان‌از میان آن‌ها نشأت‌کردند، به‌شیوه‌ی ایرانی، وراثت را حـق جانشین یا امام یا امیرالمؤمنین می‌دانستند والبته سلمان فارسی به‌هردودلیل نسبت به‌علی راغب بود.

علی را بحق می‌توان نماینده‌ی جناح دموکراتیك‌قریش‌دانست و بهمین‌جهت بسیاری ازاهل صفه و پارسایان زهدپیشه در میان صحابه

۱ـ علی درنامه‌ای به‌معاویه درمورد انتخاب خود، به‌این رسم به‌شکل تأییدی استناد می‌کند. در این نامه چنین می‌خوانیم: «انه‌بایعنی القوم‌اللذین بایعوا ابابکر و عمر و عثمان، علی مابایعواهم، فلم یکن‌الشاهدان یختار، ولا للغائب ان‌یرد. انماالشوری للمهاجـرین والانصار. فان‌اجتموعو اعلی رجـل واتخذوه اماما، کان ذلك‌للەرضی، فان‌خرج من‌امرهم بطعن او بدعة ردوه الی ماخرج‌عنه، فان‌ابی قاتلوه علی‌اتباعه غیرسبیل‌المؤمنین». موافق این نامه علی می‌نویسدکه‌شورابامهاجرین وانصارات استواگرآن‌هابه‌مردی‌گرائیدند و او رابه‌پیشوائی‌گزیدند، در این‌کار خرسندی خداوند است. لذا اعتراض‌جمعی به‌تصمیم متخذه در «سقیفه‌بنی‌ساعده» فقط برپایه‌ی اولویت علی بودولی‌بعدها اندیشه‌ی «ایرانی» واشرافی تقدم وراث درامامت اهل بیت مؤثر بوده است. برخی ازمحققین معاصر ازآن‌جمله آقای همائی (در غزالی‌نامه) محصورکردن بروز تشیع را به‌مقاومت ایرانیان نادرست می‌شمرند وحق باآنهاست‌ولی‌آنچه که مسلم است تشیع بعدها چنین رنك‌وخصلتی راگرفت.

مانند سلمان وابازر به‌او متمایل بودند. ابازر غفاری که بعدها دردوران عثمان بسعایت معاویه به «ربذه» تبعید شد زیرا متهم به سخنرانی‌های فصیح علیه زراندوزان وقدرت‌پرستان شده بود، مسلماً اسلام‌را به‌سبب مخالفتی که در آغاز بااشراف قریش وربا‌خواران وزرپرستان کرده‌بود پسندیده بود. سلمان نیز ازاین زمره مردم بود. علی‌بن‌ابیطالب بسبب شیوه‌ی زندگی وفکرخودموردپسند این‌افرادبود وبهمین‌جهت‌نواصب یا اهل تسنن به‌سبب آنکه سلمان امامت را برخلافت اختیار کرده بود اورا دوست نمی‌داشتند.

خود سخنانی که ازسلمان نقل می کنند ورفتاری که به‌وی نسبت می‌دهند این طرزفکر ضداشرافی وشاید مزدکی‌مآب اورانشان‌می‌دهد. مثلا روایاتی که ازقول سلمان درباره‌ی سیرت رسول می گویند همیشه پیمبر را مردی دارای رفتار بسیار ساده و فروتن نشان می‌دهد چنانکه زمانی به‌دنبال زنی حبشی که دامن ردایش را گرفت به‌راه افتاد وآن‌زن پشم بافته‌ی خود را به او داد تا در قبال آن برایش گندم بخرد و پیمبر خرید و آن گندم را به‌دوش کشید و به خانه‌اش برد. یا می گویند عمر به‌سبب اعتقادی که به‌زهد سلمان داشت برای ارزیابی رفتار خود از او پرسش می کرد. می گویند ازاو پرسید آیا رفتارمن مرا به‌سلطانی شبیه می کند یابه‌خلیفه‌ی رسول‌الله وسلمان گفته بود اگردرهمی ازبیت‌المال را درمورد خود مصرف کنی نام سلطانی از نام خلافت برتو سزاوارتر است. یامثلا درزمان عمر پس‌از فتح تیسفون سلمان‌را به‌والیگری به‌این شهر فرستادند. اگر در واقع سلمان یا روزبه پورمرزبان، مزدکی سرگردانی بود که توانسته بود باشرکت‌جستن درتشکل دیانت‌اسلامی (البته بی‌آنکه خود بتواند عواقب وسیع کار را حدس بزند) تخت و بخت خاندان ساسانی‌را برهم زند، وسپس این غلام تیره‌روز از وادی

دربدری بدر آمده برمسند حکمرانی درشهر تیسفون که شایدزمانی آن را باروحی تاریك وبی‌امید ترك گفته بود، بنشیند، آنگاه بایدسرنوشت سلمانرا ازشگفتی‌های عبرت‌انگیز تاریخ دانست که نظایرش اندك‌است ونشانه بوالعجبی‌های تاریخ است.

بهرجهت این واقعیت بی‌تردید است که سلمان پارسی، غلام سابق، سرانجام امیرشهرمفتوح تیسفون شد ولی چه‌تفاوت عظیمی بین دستگاه محقرانه ودرویشانه‌ی امارت‌او بادربار پرجلال‌یزد گردساسانی وجودداشت! سلمان «عطاء» یاحقوقی‌را که‌به‌او پیشنهادشده‌بودنپذیرفت. سبدبافی می کرد. سبدها را می‌فروخت وبابهای آن می‌زیست‌وبدینسان به‌عقاید مساوات‌طلبی خود سخت پای‌بند بود. هنگامی که در گذشت چیزی ازدارائی نداشت و امروز در «سلمان‌پاك» واقع در «لواء البغداد» نزدیك مدائن قبراو، باقی است وجای داردکه ایرانیان صرفنظر ازعقایددینی وسیاسی خود این‌گور را جائی محترم بشمارند زیرا بهرجهت مردی‌که‌درآن خفته ازفروتنان ویاران مستمندان روزگار خود بود.

سلمان بنابه‌انواع حکایات و روایاتی که درباره‌ی او شده است اهل فضل بود وبامذاهب وعقاید عصرخویش آشنائی داشت. شگفتی نیست. هم‌ایران، هم‌شامات‌یاسوریه در آن‌زمان، مرکزانواع‌مشاجرات فلسفی ـ مذهبی بود واین جوینده‌ی حقیقت حتماً از هرچمن گلی واز هرخوشه‌ای توشه‌ای‌برده‌بود. لذا سلمان‌را مانندابوالدرداء وابوموسی اشعری و زیدبن ثابت اهل فتوی می‌دانند واین مقام هر کس را میسر نبود. وی درسال ۳۵یا۳۶ هجری‌قمری در گذشت.

تااینجا که گفتیم مطالبی است که در کتب درباره‌ی‌زندگی‌سلمان آمده است واما اینکه سلمان کی با محمدبن‌عبداله آشناشدوچه‌تأثیری درتشکل دین اسلام داشته است، مطلب ودلیل روشنی لااقل دردسترس

نگارنده‌ی این سطور نبوده است. آنچه که مسلم است آنست که‌قبل‌از محمد عـده‌ای از اعراب به‌نام «حنیف» یا معتقدان به‌مذهب ابراهیم و باورمندان به وحـدت و جویندگـان حقیقت به‌شیوه‌ی بت‌پرستانه‌ی متداول در نزد قبایل عرب معترض بودند. حتی قبل از محمد **قس‌بن‌ساعده ایادی** که قبیله‌اش را از مبدعین حروف عربی می‌دانند رسماً در خطابه‌های فصیحش مردم را به‌یکتاپرستی دعوت می‌کرد و نیز قبل از محمد یا در همان ایام او حنفائی دعوی پیمبری کـردند مانند **ابومسیلمه** (معروف به کذاب) و **سجاح** ازقبیله بنی‌تمیم زن مسیلمه که پس‌ازمرگ محمد دعوی پیمبری کرد و **اسود یمنی** ملقب به«ذوالخمار» که‌وی‌قبل‌از محمد دعوی نبوت کرد و همه‌ی آن‌ها یکتاپرستی را در قبال پرستش بتان‌عرب‌مانند«هبل»و «عزی»و«لات» و«منات» و«زیارت»،«بیت‌العتیق» و باور به‌کهنه و ساحران و «نفاثات‌فی‌العقد» (دمندگان در گره‌ها) پند می‌داده‌اند.

در اطراف محمد نیز نمایندگان ادیان مختلف را می‌بینیم مانند **صهیب یمنی** که ترسا بود و **سلمان‌پارسی** که از مزدۀ یسنه اطلاع کافی داشت و حتی بقولی از هیربدان آتشکده بود و **هلال‌بن رباح‌حبشی** و **ابواسحق‌کعب‌بن‌ماتع‌یمنی** موسوم به «کعب‌الاخبار» کـه یهود بود. این شخص باآنکه درزمان ابابکر به‌اسلام گرائید ازهمان آغاز با مسلمانان بود وپیمبر را ازروایات کهن یهود آگاه می‌ساخت. تردیدی نیست که پیمبراسلام خود سفرکرده و آزمون اندوخته بود ولی این نیز محتمل است که این مشاوران که پیش‌وپس از بعثت باوی‌بوده‌اند، درافکارش بی‌تأثیر نبوده‌اند.

پیش‌از آنکه احتمالا سلمان فارسی در دیانت اسلام تأثیر باقی گذارد مزده‌یسنه دردین یهود که بی‌شك ازمنابع‌ایده‌ئی دین اسلام‌است

موثر شده بود. روابط ایران و یهود بویژه از زمان فتح بابل به‌دست کوروش آغازشد واعتقاد به‌معاد وقیامت وحساب و میزان و پل‌صراط وبهشت وبرزخ ودوزخ که درمزده‌یسنه آمده است به‌دین یهودنیز تأثیر کرده‌است ودراین‌باره‌ازطرف ا. موللر A. Muller در «تاریخ‌تصرف یهود» تحقیقاتی شده‌است.

وقتی جهان‌شناسی (کسمو گونی) وآداب (لیتورژی) اسلام را بویژه در شکل شیعی آن با مزده‌یسنه مقایسه مـی‌کنیم آنجا نیز وجوه شباهت بسیاری می‌یابیم. شکل بعثت زرتشت وپیمبر، اعتقاد به‌خدای یکتا و شیطانی‌که منشاء شراست، طاهر و معصوم بودن خاندان این‌دو پیمبر و ازآنجمله و فـی‌المثل حتی شباهت مقام معنوی «پوروچیستا» دختر کوچك زرتشت با «فاطمه بنت‌محمد»، شباهت پنج‌آفرینگان در پنج موقع روز (هاونگـاه، رپیتونیگاه، ازیرنگـاه، اویسرتریمگاه، اشهینگاه) بـا چهار نماز مسلمانان (صبح، ظهر، عشاء، شام)، اعتقاد به‌بهشت و جهنم (دوزخ) و برزخ (همیستگـان)، اعتقاد به‌روز محشر (فراشکرد)وپل‌صراط(چینودپوهل)، اعتقادبه‌ملائك‌مقرب(امشاسپندان) وباور به‌ظهور مهدی‌آخرالزمان ازآل‌محمد که ازچاه‌زمزم‌بیرون‌می‌آید درتشیع‌وباوربه‌ظهورهوشیدروسوشیانس ازنطفه‌زرتشت که‌دردریاچه‌ی چیچسته حفظ است درمزده‌یسنه وغیره ازاین قبیل است. همانطورکه زرتشت برخی آداب دین‌مزدائی کهن مانندنوشیدن عصاره‌ی گیاه هوم را در دین رفورمیستی خود حفظ کرد، همانطور هم محمدبن عبداله طواف حجرالاسود وبرخی آداب مرسوم عرب‌را دردیانت‌خودپس‌از کنارآمدن بااشراف قریش وورود به‌مکه حفظ نمود. واما در یك‌رشته آداب مهم زرتشتی «واج گرفتن» و «برسم» و «کستی‌بستن» و «احترام به‌آتش» وارمغان‌بردن مایع «زوثر» به‌آتشکده‌ها ونوشیدن عصارهٔ هوم

وباور به «فرایزدی» و «فرکیانی»، که البته می‌توان برای آن‌ها نظایری دردین اسلام یافت، درواقع بین این دودین ابداً واصلا شباهتی‌نیست.

آیا سلمان‌پارسی درایجاد برخی شباهت‌ها تأثیری داشته یا این شباهت‌ها ازمنشاء یهودی سرایت کرده یاطرق‌دیگر، ابداً پاسخ‌مستندی لااقل بااطلاعاتی که اکنون‌دردسترس نگارنده‌است، نمی‌توان دادولی آنچه‌که می‌توان حدس زد آنست که سلمان مـی‌تواند از این جهات مـوثر شده‌باشد و بعلاوه روح‌مساوات‌طلبی و مردم‌دوستی مزدکی را (البته اگروی زمانی مزدکی می‌بوده) در نخستین مراحل تکامل اسلام ودردوران تنظیم آیات مدنی که این روح درآن بیشتر دیده مـی‌شود، رخنه داده باشد. اینکـه سلمان و اباذر دارای چنین عقایدی بوده‌اند، چنانکه گفتیم زندگـی آنها بعیان نشان می‌دهد واینکه سلمان‌که او را اهل‌فتوی، و فاضل (که دارائی او در دوران فرمانداری مدائن بیش از «دواتی»نبود) می‌دانند وپیمبراز اهل‌بیت خویشش خوانده‌است وجهان دیده رنج‌کشیده بوده، در تشکل ایدئولوژی اسلامی بنحوی از انحاء اثرات خود را گذاشته باشد، ابداً امری بعید نیست، بلکـه فوق‌العاده محتمل است وجزآن بعید ونامحتمل می‌نماید.

چنانکه می‌دانیم از مبدأ سلمان‌پارسی ببعد بین اهل‌بیت محمد و ایرانیان پیوند معنوی مهمی پدید مـی‌شود. شاید آیه سوره الحج «ان‌اللذین آمنوا واللذین هادو، والصائبین والنصاری والمجـوس، والذین اشرکوا، ان‌الله یفصل بینهم یوم‌القیامه، ان‌الله علی‌کل شیئی شهیدا»[1] که درآن مجوس» درکنار «نصاری» ویهوداز‌اهل کتاب‌معرفی

۱ــ یعنی «آنهائی‌که به (اسلام) ایمان‌آوردند وآنهائی که به‌دین‌یهود گرویدند وستاره‌پرستان صابئی وترسایان وزرتشتیان وآنانی که شرک‌ورزیدند، ←

شده‌اند، تأثیر همین علاقه است. البته آیه‌ی یاد شده مورد تفسیرات گوناگونی است و برخی از آن‌جمله اسمعیلیه مجوس را از مشرکین می‌شمرده‌اند که جهاد علیه آن‌ها ضروری‌است و اهل کتاب‌نمی‌دانسته‌اند (یعنی اززمره‌ی آن کسانی که باپرداخت جزیه می‌توانسته‌اند «اهل‌ذمه» شوند ودیانت خود را محفوظ دارند). ولی در عمل همین‌آیه به داد ایرانیان رسید.

برای ما ایرانیان که تأثیر اسلام و عرب را در تکامل فرهنگ خود پس‌ازاسلام مطالعه می‌کنیم، خطانیست اگر تأثیر ایده‌ئی، ادبی، لغوی، سازمانی وغیره خودرا درتشکل تمدن اسلامی ازهرباره روشن سازیم زیرا این تأثیر بیش‌ازآنچه‌که معروف است، عظیم وعمیق‌بوده است و با آنکه مورخین باختری و ایرانی و عرب درباره‌ی آن‌کم ننوشته‌اند، هنوز نکاتی که باید روشن شود اندك نیست. البته مسئله‌ی تأثیرمتقابل ومتعاکس جهان‌بینی‌ها برروی هم روشن کردن مجاری‌این تأثیر کاریست دشوار وباید از مجذوبیت غیرعلمی دراین‌میانه وفضائل تراشی به‌سود خود و معایب و«مثالب» سازی به‌زبان دیگران سخت پرهیزداشت که این‌خود دشمنی باعلم وحقیقت و کم‌خردی و کوته‌بینی است.

←
خداوند روز رستاخیز بین آنها حکم خواهدکرد زیرا خداوند برهمه‌کاری گواه است.»

درلحن این آیه، درمورد مسلمین، یهود، صابئین و ترسایان و زرتشتیان، مشرکین تفاوت وجود دارد.

شمه‌ای در باره‌ی
زندگی و آثار یکی ازبزرگترین نوابغ ایرانی

ابن مقفع

روزبه فرزنددادویه‌ی پارسی

اندکی بیش از ۱۲۵۰ سال پیش از این، دریك خاندانِ ایرانی زرتشتی ازاهالی شهرجور (فیروزآباد فارس) که در شهر بصره اقامت گزیده بود فرزندی تولد یافت که تاامروز نیزاستاد بی‌همتای نثرعربی بشمار است و از بنیادگذاران بزرگ فرهنگ درخشان دوران خلافت عباسی‌است. مورخین‌عرب اورا ازبزرگترین مترجمین‌و«نقلهٔ‌حکمت» دانسته‌اند و ابن‌ندیم او را از «بلغاء عشرهٔ ناس» شمرده است.

دادویه «عامل خراج» یاپیشکار دارائی امـویان در عراق بود و فرزندی که درسال ۱۰۶ یا ۱۰۹ هجری قمری در خاندانش تولدیافت روزبه نام گرفت که بعدها اسلام آورده وعبداله نامیده شد وبه‌ابن‌مقفع شهرت یافت. زنـدگی عبداله‌بن‌مقفع کـوتاه بود. وی که‌بنابتصریح فیلسوف و نویسنده‌ی شهیر عرب جاحظ جـوانی زیبا، سواری توانا، مردی کریم و سخی بود بدست دشمنان کین‌جـوی خود درسال ۱۴۵ هجری درسن ۳۶سالگی درعین شکفتگی و جوش زندگی کشته شد.

درزندگی روزبه‌پوردادویه حوادث بسیاری‌نیست. شغل‌عمده‌ی او رتبه‌ی کاتبی در دستگاه امرا بود. نخست کاتب داودبن‌یوسف از

امراء بنی‌امیه شد. سپس در خدمت دو عـم ابوجعفر منصور خلیفه‌ی عباسی (یعنی عیسی و سلیمان) بکار منشیگری اشتغال یافت. در همین مقام باخلیفه آشنا شد و خلیفه‌ی عرب را این جوان تیزهوش و فاضل ومغرور ایرانی پسند نیافتاد. حادثه‌ای که به‌فنای ابن‌مقفع انجامیدچنین است: وی از سفیان‌بن معاویه‌بن یـزید‌بن مهلب‌بن ابی‌صفره امیربصره نفرت داشت. مورخین مینویسند که ابن‌مقفع سفیان را استهزاء میکرد و گاه او را «ابن‌مغتلمه»[۱] میخواند و گـاه بسبب بزرگی بینی سفیان، هر گـاه براو وارد میشد «سلام علیکما» میگفت (یعنی سلام برهردوی شما) و از اینرو سفیان کینه‌ی او دردل گرفته بود و زمانی که منصور خلیفه بسبب نامه‌ی تندی که ابن‌مقفع از زبان دوعمش باو نوشته بود براین کاتب بلیغ بـر آشفت، سفیان از او رخصت گرفت تا روزبه را نابـود کند و رخصت یافت. پس بفریب روزبه را نـزد خود خواند، بخلوتگاه برد واندام وی را ازهم ببرید ودرتنور افکندوچنانکه‌سوگند خورده بود او را به«قتل غیله» بکشت و پس از قتل او گفت: «برمثله‌ی تومرا مواخذتی نرود چه تو زندیقی و دین برمردمان تباه کردی»[۳].

ولی‌بناباستدراك نگارنده قتل‌ابن‌مقفع که یکی‌ازناشرین بزرگ حکمت یونان و ازمبلغین فرهنگ ایرانی و ازمتعصبین درمحبت میهن خود ایران و از متهمین به‌پیروی از دین زرتشت بود بتمام معنی‌دارای علل سیاسی و ایدئولوژیك است.

برای اینکه این‌نکته مبرهن شود بدنیست‌نظری به‌محیط معنوی

۱ـ مغتلم یعنی بنده‌ی شهوت ومغتلمه صفت چنین زنی است. ابن‌مغتلمه یعنی فرزند زنی فاجر.

۲ـ قتل‌غیله ، قتلی کـه از راه فـریب و خدعه ترتیب داده شود.

۳ـ برای‌تفصیل این‌جریان‌رجوع‌فرمائیدبه‌لغت‌نامه‌ی‌دهخدا ذیل«ابن‌مقفع»

دوران حیات ابن‌مقفع و برخی قرائن و شواهدی که مؤید نظرماست بیافکنیم:

۱) در آنزمان که ابن‌مقفع میزیست هنوز تنورنبرد بین‌شعوبیه‌ی ایرانی‌وعرب سخت گرم بود. «شعوبیت» یعنی تعصب نژادی وقومی و شعوبیه‌ی ایرانی‌وعرب هریك قوم ونژاد خود را بر دیگری رجحان میدادند و در مثالب و معایب یکدیگر سخنان تند وتیز میگفتند. نصر-بن سیار از شعرای‌عرب بهنگام تحریك عرب به‌قتل ابومسلم خراسانی (همان کسی که تخت خلافت را از امویـه بازستاند و به‌عباسیان داد) وصفی ازشعوبیه دارد که ازجهت نشان دادن شدت تعصب وخصومت دوجانب نمونه واراست. وی میگوید:

قدمایدینون‌دینا، ماسمعت‌به　　　عن‌الرسول‌ولم‌تنزل‌به‌الکتب
فمن‌یکن‌سائلاعن‌اصل دینهم　　　فـان دینهم: ان‌تقتل العـرب

(یعنی دین آنها) (شعوبیان ایرانی) دینی کهن است‌که ازپیمبر چیزی درباره‌ی آن نشنیده‌ایم و کتابی برآن نـازل نشده است و اگر بخواهید ریشه‌ی این دین‌را ازما باز پرسید، پاسخ من‌آنست که‌دینشان کشتن عرب است)[1].

یا بشاربن‌برد شاعـر معروف ایرانی‌نژاد عرب که از شعوبیه‌ی

۱ــ کسانیکه خواستاراطلاعات منظمی ازاحوال نهضت شعوبیه واشعار طرفین مکابره‌هستند رجوع کنند به «ضحی‌الاسلام» (ترجمه‌ی فارسی: پرتـو اسلام) جلد دوم و نیز کتاب «حماسه‌های ایرانی» دکتر صفا و کتاب «سبك-شناسی» شادروان بهار جلد اول.

ایرانی بود در خطاب بعرب میگفت:

تفاخر یا ابن راعیه و راع بنی‌الاحرار، حسبك من خسار
و کنت اذا ظلمت الی قراح شرکت الکلب فی ولغ الاطار

یعنی:

ای شبان‌زاده، یاوهٔ پوچی است نزد آزاده، دعوی خامت
توهمانی که گاه تشنه لبی بود آبشخور سگان جامت[1]

ابن مقفع در آن ایام بدلایل عدیده‌ای که در دست است ازشعوبیه‌ی ایرانی بود و شگفت نیست که خلیفه‌ی عرب و امیرسنگدل وی او را دشمن میداشته‌اند وهمینکه توانسته‌اند وحشیانه از او کین توخته‌اند.

۲) از آن گذشته باید بخاطر آورد که در آن ایام جریان مبارزه‌ی با زنادقه نیز جریان پرجوشی بود. دردوران خلافت عباسی صدها تن از بهترین روشنفکران عصر بجرم زندقه ازدم تیغ بیدریغ گذشتند. قاتل فرومایه‌ی ابن مقفع نیزاورا «زندیق» مینامد تمام کسانیکه به‌زرتشتی گری، مانیگری، مزدکی گری، پیروی ازابن‌دیصان ومرقیون دوفیلسوف مکتب سوری که قائل به‌ثنویت بوده‌اند و حکمت یونان‌و غیره‌متهم‌می‌شدند، زندیق‌نام‌میگرفتند. طبری‌مورخ‌شهیردرحوادث‌سال ۱۶۹ متذکرمیگردد که خلیفه‌ی عباسی‌المهتدی‌به‌موسی‌الهادی فرزندش توصیه‌ی‌بلیغ کرد که زندیقان‌را نابود کند. برای‌آنکه معلوم شود که‌هر انحرافی از آداب و سنن عرب‌را زندقه مینامیدند و بویژه تاچه‌اندازه

۱ـ ترجمه‌ی منظوم شعر بشار بن برد از نگارنده است.

این اتهام برایرانیان آنزمان برازنده بود وصفی را که جاحظ اززنادقه کرده است میآوریم[۱].

«کسی که ازمیان نویسندگان سربلند کرده، ازسخن‌عبارات شیرین‌را آموخته، ازعلم اندکی تلقی کرده وحکم‌بزرگمهر را روایت میکند و وصایای اردشیر را حفظ دارد و انشاء عبدالحمید را مطالعه میکند و ادب ابن‌مقفع را اخذ نموده و کتاب مزدك را معدن علم دانسته و کلیله و دمنه را مایه‌ی فضل شناخته گمان میکند که درسیاست فاروق اکبرشده... و انگاه برقرآن رد و انتقاد کرده و آنرا متناقض و متباین میداند، سپس اخبار و احادیث را تکذیب میکند، ر ایان حدیث‌را طعن میکند، اگر شریح‌را ذکر کنند مذمت‌میکند، اگر حسن بصری را وصف نمایند نکویش نمیشمرد و اگر شعبی را نام برندنادانش میداند و مجلس خود را بستایش اردشیر بابکان و دادگری نوشیروان و جهانداری ساسانیان سرگرم مینماید و اگر ازجاسوس پرهیزد و ازمسلمین حذر کند، سخن از معقول میراند و از محکم قرآن گفتگو و از منسوخ آن خود داری مینماید و آنچه را بچشم دیده‌نشود، یا عقل آنرا نمی‌پذیرد تکذیب میکند و حاضر را به‌غائب ترجیح‌میدهد و آنچه را در کتب وارد شده، اگر مقرون بمنطق‌باشد قبول والا رد‌میکند...» چنین کسی زندیق است.

۱ـ نقل ترجمه از کتاب «پرتواسلام» جلد دوم؛ صفحه‌ی ۱۸۷

دراین بیان تعمیمی جاحظ اشارات فراوان بانواع جریانات فکری مترقی عصر و بویژه اشارات صریح و بلیغ به‌شخص ابن‌مقفع است. علاوه برآنکه از او و کتب او (مانند کتاب ادب الکبیرومزدك وکلیله و دمنه و غیره) بنام ریشه‌ها ومنابع زندقه یاد شده، غالب‌صفات مشروحه قبائی است که بربالای ابن‌مقفع راست می‌آید، زیرا اوست که فرهنگ ایرانی و یونانی را چنانکه خواهیم دید بزبان عرب منتقل کرد و بقول سفیان‌بن‌معاویه دین برمردمان تباه ساخته است[1].

۳) بعلاوه باآنکه ابن‌مقفع اسلام آورده بود شهرت داشت که زرتشتی است. برفساد دین‌او این دلیل‌را می‌آوردند که روزی ازبرابر آتشکده‌ای می گذشت این دوبیت احوص حجازی شاعرعرب معاصر خود را برزبان آورد:

یا بیت عاتکة اللذی اتعزل — حذرالعدی‌وبه‌الفوادموکل
انــی لامنحك صدودانــی — قسماالیك‌مع الصدودلامیل

یعنی:

ای‌خانه‌ی‌دلدار که‌ازبیم‌بداندیش — روی‌ازتوهمی‌تافته ودل بتودارم
روتافتنم را منگر زانکه بهر حال — جان‌بهرتومیبازم‌ومنزل بتودارم[2]

۱ــ ابوریحان‌بیرونی دراثرمعروف‌خود«ما للهند» (چاپ‌ادواردزاخائو، لایپزیك سال ۱۹۲۵ صفحه‌ی ۱۳۲) صریحا ابن‌مقفع را از زنادقه میشمرد و میگوید: ثم‌جأت طامةاخـری من جهت الـزنادقه اصحاب مانی‌کابن‌المقفع و کعبدالکریم بن‌العوجأ وامثالهم».

۲ــ ترجمه‌ی منظوم این دوبیت ازنگارنده است. آقای ذبیح بهروزنیز مدتها پیش این دوبیت را به‌فارسی ترجمه کرده‌اند.

۴) از آن گذشته باید از«غدرعباسیان» و پیمانشکنی وریاکاری وقساوت آنان یاد کرد. عباسیان باابومسلم‌خراسانی، خاندان نوبختی، خاندان برمکی، افشین خیدر، مازیاربن‌قارن، بابك خرمدین وبسیاری دیگر از ایرانیان رفتاری جزاین نداشتند که ازآنها اگربتوانندا‌ستفاده کنند و سپس بفریب بدامشان کشند ونابودشان سازنده خاندان‌عباسی کاتب بلیغی چون ابن‌مقفع را ازچنگك امیر اموی بیرون می‌آورنــد و پس از آنکه از قریحه‌ی شگرف او بسود خــود چند صباحی استفاده میکنند او را به‌تیـغ جــلاد میسپرند. «قتل غیلــه» شیوه‌ی سالــوسانه و رذیلانه‌ی آنان بود.

روزبه‌ابن‌مقفع‌بی‌هیچ‌اغراق‌شهیددانش،شهیدمیهن‌پرستی، شهید روح‌بی‌باك وتسلیم‌ناپذیر خوداست ونه‌فقط ازجهت دانش ومقام‌والای ادبی‌خود، بلکه ازجهت روح‌پیکارجوی خویش‌درتاریخ میهن‌ماجائی ارجمند دارد.

آثار ابن‌مقفع را میتوان برسه‌گروه تقسیم کرد.

نخست آن آثاری که وی برای معرفی فرهنگك ایران ازپهلوی به‌عربی گردانده مانند گاهنامه و آئین نامه و کلیله و دمنه و خداینامــه (که آنرا سیرالملوك یاسیرة ملوك‌الفرس نامید) و کتاب مزدك و کتاب التاج و غیره.

دوم‌آن آثاری‌که وی برای معرفی فرهنگك یونانی ترجمه‌کرده و به‌احتمال قریب یقین آنها هم از پهلوی تــرجمه شده و کتب منطقی ارسطورا دربرمیگیرد مانند «قاطیغوریاس»، «باری ارمینیاس»، «آنالو-طیقا» و غیره. این کتب غالبا در دوران سلطنت خسرو انــوشیروان و بنا بتشویق او و از طرف روحانیون ایرانی نسطوری و یعقوبی به‌پهلوی ترجمه شده بود. برخی نیــز میگویند که ابن‌مقفع «ایساغوجی» اثــر

فرفریوس صوری‌را نیز ازپهلوی به‌عربی گرداند. بدین ترتیب‌نخستین آشنائی اعراب باآثار فلاسفه‌ی یونان از طریق تراجم ابن‌مقفع انجام میگیرد[۱].

سوم آن آثار که خود ابن‌مقفع نگاشت مانند «ادب‌الکبیر» یادر ةلیتیمه و «ادب‌الصغیر» و «رسالةالصحابه» و غیره.

ابن‌مقفع شعر نیز میسرود ولی بقول مورخان دراین زمینه«مقل» و کم گو بود.

هدف ابن‌مقفع از ترجمه‌ی آن آثار آن بود که روح مدنیت عالیتر ایرانی را در محیط عربی رخنه دهد. وی در کتاب «الصحابه» که مانند «نصیحةالملوك» غزالی و «سیاست‌نامه»ی خواجه نظام‌الملك در امر کشورداری نگاشته شده است به‌بررسی مقولاتی مانند سپاه و قضاء «و عدالت و مالیات و استیفاء وغیره میپردازد و هرجا که فرصتی می‌یابد نظریات نقادانه‌ی خود را متذکر میگردد و تردیدی نیست که این عبارات او در کتاب‌الصحابه نقد شدیداللحنی علیه‌منصور خلیفه است، نقدی که بدون تردید در فنای این جوان دانشمند موثر بوده است. وی مینویسد:

«اگر خلیفه خود پاك و باصلاح باشد، حالت رعیت اصلاح

۱ــ دکتراحمد امین مورخ مصری درضحی‌اسلام (پرتواسلام، جلددوم صفحه ۳۰۱) این‌نکته را تصریح میکند ومیگوید: «مسلمین دربدو امرفلسفه‌ی یونان‌رافقط توسط ایرانیان‌آموختند، زیرا ابن‌مقفع منطق یونان‌را ترجمه‌کرد و ظاهرا منطق را از پارسی نقل کرده بود نه از یونانی «تحت تأثیر همین عمل ابن‌مقفع بود که بعدها مأمون به‌حنین ابن‌اسحق مترجم معروف دستورداد آثار ارسطو را ازیونانی ترجمه کند.

پذیرمیشود، زیرا اول طبقات خاصه ورجال دولت بایدصالح و پاکدامن باشند تا بتوانند جامعه را اصلاح کنند. رجال و کارکنان‌دولت هم‌صالح‌وعفیف نمیشوند، مگرآنکه پیشوای آنها پـاك باشد. اصلاح مانند زنجیر است که بهم‌پیوسته، چـون یکی از حلقات اصلاح گسسته شود، زندگی عمومی مختل میگردد[۱]».

یکی از آثار جلیل ابن‌مقفع «کلیله ودمنه» است که باآنکه‌وی از زبان پهلوی ترجمه کرده، چنان در ترجمه‌ی آن مهارت بخرج‌داده کـه در واقع خود را درتصنیف ایـن کتاب شریك ساخته است. از شانزده باب کلیله و دمنه، چنانکه در مقدمه‌ی این کتاب تصریح شده ده‌باب آن‌متعلق به‌هندیان‌وشش‌باب‌متعلق به‌ایرانیان‌است. دراصل‌هندی (پانچاتانترا)نظم‌وترکیب کنونی کلیله و دمنه‌ملحوظ نبوده مجموعه‌ای بوده‌است‌ازحکایات‌پراکنده. برزویه‌پزشك‌ایرانی‌این‌حکایات‌رابایران آورد ودرمجموعه‌ی«کرتادمنکا»مدون‌ساخت‌واین کتابست که‌بوسیله‌ی ابن‌مقفع‌ترجمه میشود. میگویند ابن‌مقفع درمفاوضات بیدپای‌ودابشلیم (یارأی و برهمن) و با استفاده ازمذاکره‌ای که بین این دو در مقدمه‌ی ابواب مختلف کتاب شده برخی از انتقادات خود را ازمنصور خلیفه گنجانده است.

ادب الکبیـر و ادب الصغیر از مشهورتـرین کتب ابن‌مقفع در دوران قریب‌العهدش بود و باآنکه تصنیف خود ابن‌مقفع است ولی مسلما در تنظیم آن ازانواع کتب پهلوی دردسترس‌خود استفاده کرده

۱ــ همان کتاب صفحه‌ی ۲۴۸

است و این مطلب را خود او تصریح میکند. این کتب مجموعه‌ای از حکم زندگی است و در آن بالحنی فوق‌العاده احترام آمیز ازپیشینیان ایرانی‌خود یاد میکند وخودرا خوشه چین خرمن‌حکمت آنان‌میداند. در مقدمه‌ی کتاب «ادب‌الکبیر» مینویسد:

«پیشینیان چیزی نگذاشته‌اند که نویسنده‌ی بلیغ بتواندآنرا بپروراند، زیرا همه چیز را وصف و ذکر نموده‌اند، اعم از حمد و سپاس یزدان و تشویق مردم بعبادت خداوند وتحقیر دنیا و شرح علوم و تقسیم آنها و تفصیل علوم و جدا کردن هر نوع علمی از علم دیگر و چگونگی اقتباس و اخذ آنها و توضیح طریق آموختن علوم و اقسام و انواع آداب و اخلاق. بطوریکه هیچ چیز مبهمی نمانده است که نویسنده بتواند آنرا بیان کند. اندکی از برخی چیزها برای ماباقی مانده است که باکمی هوش میتوان آنها را دریافت و بدین سبب من آنچه را که درخورد مردم و مایه‌ی ادب ازحکمت نیاکان و گفته متقدمین اخذ نموده‌ام، دراین کتاب مینگارم[۱].

۱ــ همان کتاب صفحه‌ی ۲۳۴

مقام تاریخی

جامعه‌شناسی فارابی

طرح مسئله

یکی از امراء سلسله‌ی کوچك «بنوحمدان» و شاید بزرگترین امیر این سلسله که برشهرهای حلب و حمص در دوران خلفاء عباسی و سپس فاطمی حکمرانی داشته‌اند ابوالحسن علی‌بن‌حمدان معروف به سیف‌الدوله (۳۵۱-۳۵۶) است. شاید ما ایرانیان بااین امیرعرب از آل‌تغلب سروکاری نمی‌داشتیم اگر نام وی با نام ابونصر فارابی فیلسوف نامدار ما و ابوالفرج اصفهانی صاحب «آغانی» که این کتاب اخیر خود را به‌وی تقدیم داشته مربوط نمی‌شد.

سیف‌الدوله خود مردی حکیم وشاعربود لذا دانشمندان وشعرا را سخت می‌نواخت و این زمره از مردم که در آن روزگار اکثراً بی‌یاری امیری وسلطانی قادر نبودند زندگی را درامنیت وفراغتی‌ولو بسیار نسبی بگذرانند هرجا آوازه‌ی چنین کسانی را می‌شنیدند گردش جمع می‌شدند. بهمین جهت روشنفکران بنامی مانند ابونصرفارابی

فیلسوف بزرگ ایرانی، المتنبی شاعربزرگ عرب، ابوفراس حمدانی شاعر غنائی عرب و امثالهم از اطرافیانش بودند. سیف‌الدوله نسبت به‌ابونصرفارابی که ازجهت احاطه به‌انواع علوم از «علوم‌اوائل» گرفته تاموسیقی و شعبده، وی راتالی ارسطو «معلم اول» می‌شمردند و بهمین سبب «معلم‌ثانی» نام گرفته بود ارادت می‌ورزید و وقتی درسال ۳۳۹ ابونصرمحمدبن طرخان فارابی از مردم ماوراءالنهر در شهرحلب درسن هشتاد سالگی درگذشت امیرسیف‌الدوله شخصاً برجنازه‌ی او نماز گذارد و این خود مرتبه‌ی عالی احترام به‌یك روشنفکر بود وحال آنکه امروزه ما نام سیف‌الدوله‌ی حمدانی را بدان‌سبب می‌شناسیم که ابونصر فارابی در عصرش می‌زیست. چنین است شگرد تاریخ!! تا زمانی که‌زندگی جریان‌دارد، آنانکه براریکه‌ی‌قدرت‌سیاسی‌نشسته‌اند، هرقدر هم از جهت شخصیت انسانی ناچیز باشند، براهل علم و ادب کبر وافاده می‌فروشند واین جریان حتی در عصرتمدن ما بشکلی ادامه دارد ولی وقتی زندگی طی شد و همه به‌دیار خاموشان رفتند، آنگاه داورتاریخ رتبه‌بندی می کند وبی‌بیم از کاخ و زندان‌و گنج، شاعر کی مفلوك را بسی بالاتر از فلان سلطان ذیشوکت جای می‌دهد. امروز ما هیدن (Hayden) آهنگسازنامدار آلمانی‌رابخاطر «گراف‌اشترهاتسی» که «مخدوم» او بود و وی جزء چاکرانش می‌نشست نمی‌شناسیم، بلکه این گراف متکبرازجهت تاریخی آن طالع را داشته‌است که‌هیدن درزمان او می‌زیسته.

باری پس‌از این گریز یاا‌ستطراد بسرداستان باز گردیم.

قصد ما ازاین گفتار نه‌ورود در زندگی فارابی است نه‌بحث در فلسفه‌ی او ونه‌بیان آثارش. دراین زمینه تحقیقات انجام یافته کم‌نیست. مجموعه‌ای گرانبها از آثارش تحت عنوان «آثارفلسفی الفارابی» ـ

(Alfarabi's philosophiache Abhandungen) بوسیله‌فریدریش‌دیتریچی (Friedrich Dieterici) درسال۱۸۹۲ درلیدن چاپ شد و ازجمله دراین مجموعه رساله‌ایست بنام «رسالةفی‌مبادی آراء اهل‌المدینةالفاضله» و همانا بررسی مقام تاریخی این رساله و منابع فیض معنوی آنست که در گفتار کنونی مطمح نظرماست.

درباره‌ی این رساله در زبان فارسی تحقیقات چندی منتشر شده است. از آنجمله است شرحی که آقای دکتر ذبیح‌اله صفا در آثار با ارزش خود مانند «تاریخ علوم عقلی» و «تاریخ ادبیات ایران» (جلد اول) دراین باره نوشته و نیز مقاله‌ایست که آقای مدرس چهاردهی در جلد اول «تاریخ فلاسفه اسلام» نگاشته و در واقع هردو این شروح بنظر می‌رسد اقتباس از تلخیصی است که مؤلف معاصر عرب «لطفی جمعه» در «تاریخ فلاسفه‌الاسلام‌فی‌المشرق‌والمغرب» ازرساله‌ی‌فارابی بدست داده است. علاوه بر آنها آقای دکتر سید جعفر سجادی در شماره‌ی نهم سال اول ماهنامه‌ی «وحید» تحت‌عنوان «نظری‌به‌سیاسات مدینه فارابی» مقاله‌ای نگاشته‌که قاعدتاً با استفاده‌ی مستقیم از اثر فارابی است.

با آنکه ما می کوشیم ملخصی ازنظر فارابی را در باره‌ی جامعه بدهیم ولی چون بدنبال تکرار کار انجام شده نیستیم بیشتر توجه خود را به‌منابع اساسی تفکر فارابی‌معطوف می کنیم ونیزبی‌موردنمی‌دانیم برخی نظریات همانند فارابی راکه درفلسفه‌ی باختر قبل‌وبعداز فارابی پدید شده است مطرح سازیم وبدین‌ترتیب مطلب‌را از زاویه‌ی دیگری مطرح کنیم که تا کنون در نوشته‌های تحقیقی فارسی درباره‌ی فارابی بنظر نرسیده است.

نظریات جامعه‌شناسی فارابی

فارابی، چنانکه خواهیم دید، در نظریات جامعه‌شناسی خود مبدع نیست ولی در میان فلاسفه‌ی اسلامی او تنها کسی است که باین مسئله وسیع‌تر از دیگران پرداخته است. می گوئیم وسیعتراز دیگران، زیرا درمسائل «حکمت عملی» (که «سیاست مدن» در کنار «اخلاق» و «تدبیر منزل» یکی از اجزاء سه گانه آنست) فلاسفهٔ ما بویژه ابن‌سینا سخنان اندکی نگفته‌اند. بعلاوه از سنن کهن ایرانی بحث در باره‌ی حکمت عملی است ولذا متفکرین و نویسندگان ما بصورت رسالات ادبی‌واخلاقی مطالب‌متعددی دربارهٔ سیاسیات واجتماعیات‌نگاشته‌اند.

نکته‌ی تازه درنزد فارابی آنست که وی بادقت بیشتری نظریات افلاطون را دراین باره نقل می کند. معروف است (که فارابی پس از فیلسوف عرب الکندی از مهمترین شارحان ارسطو و افلاطون است) زبان یونانی را می‌دانسته است. زندگی متمادی فارابی درشام احتمال این‌مسئله راتقویت می کندیالااقل این‌احتمال راکه‌وی به‌تراجم‌سریانی از ارسطو و افلاطون مستقیماً دست داشته است، تقویت‌می‌نماید لذا می‌توان حدس زد که فارابی ازمتون دو کتاب افلاطون‌یعنی «جمهور» (Politeia) وسیاست (Politikos) باخبربوده است.نهایت‌آنکه فارابی نظریات افلاطون‌را بشیوه‌ی خاص خود بیان کرده‌وعرضه داشته است.

نکات عمده‌ی جامعه شناسی فارابی، براساس رساله‌ی «آراء اهل‌المدینه» بقرار زیرین است:

۱) زندگی بالاجتماع برای افراد بشرامریست ضرور زیرا بشر بتنهائی وانفراد قادر بزندگی نیست و زندگی جمعی کارش راتسهیل وهستی‌اش را غنی می کند؛

۲) اجتماع بشری را به‌سه‌نوع می‌توان تقسیم کرد: جماعت عظمی که امم مختلف را در بر می گیرد و آن حاوی تمام «معمورهٔ ارض» است و جماعت وسطی که یك امت را در بر می گیرد و جماعت صغری که اهالی یك‌شهر، یك کوی یا یك‌خانه رادربر می گیرد.

۳) جامعه شبیه به‌بدن انسان است که در آن اعضاء رئیسه (مانند قلب) وجوددارد واعضائی که خود خادم عضو دیگرندولی اعضائی هم به‌آنها خدمت مـی کنند مانند معده و جوارح و اعضاء دیگر که فقط خادمندمانند مثانه‌وغیره، منتهادرجماعت انسانی سیرامور ارادی‌است و حال‌آنکه در بدن انسانی امور طبیعی وتکوینی است؛

۴) جامعه را فارابی «مدینه» نام می گـذارد. کـه ترجمه «Polis» یونانی و « Civitae » لاتینی است و آنرا بر دو نوع تقسیم می کند: «مدینه فاضله» و «مدینه نازله» یامدینه جاهله. «مدینه فاضله» جامعه‌ایست کـه در آن عدالت و سعادت واقعـی حکمرواست ورئیس ومرشد آن‌مدینه ازحکمااست وقدرت رهبری و هدایت دارد. «مدینه فاضله» عیناً مانند پیکر سالـم انسانی است. مرشد و رهبر این جامعه باید دارای جسم و جانی نیرومند، هوش وزیرکی و قـدرت بیان باشد، دانش دوست، کم شهوت، عاری از هوس، بزرگ منش، بی‌اعتنا بامور دنیوی، دوستدار عـدالت، متنفر از ظلم، نرمخوی، شجاع ومدافع حق باشد. در مدینه‌ای که تحت‌ریاست‌چنین

مدیر و مدبری است نظم و ترتیب، تعاون بین افراد برقرار است و منافع مردم تأمین می گردد و مضرات از آنان دفع می‌شود.
برای آنکه رئیسی بتواند بمقام رئیس علی‌الاطلاق برسد که معموره‌ی ارضی را اداره کند باید بمرتبه‌ی «عقل‌بالمستفاد» (که مقام کسب همه‌ی دانش‌ها اعم‌ازنظری و اکتسابی است) برسد وبه «عقل فعال» (که خود ازنور محض است ولی در آن صورت کلیه‌ی اشیاء منعکس است و نفوس بشری را از قوه به‌فعل منتقل می کند) اتصال یابد وحقایق، مانندپیمبران، به‌او وحی شود.

۵) اما «مدینه نازله» یا جاهله را فارابی به انـواع مدینه‌ها تقسیم کرده است. از آنجمله است «مدینه بداله» که در آن هدف بدست آوردن ثروت است و «مدینه تغلب» یا «مدینه‌جلادین» که‌در آن‌هدف ستمگری‌است و«مدینه خست» یا «مدینه سیاره» که در آن هدف نیل به‌لذت است و «مدینه جماعیه» که‌در آن هرج‌ومرج حکمروا وهر کس خودرا مساوی‌دیگری‌میشمرد و «مدینه ضاره» یا «مدینه‌جاهله» که‌در آن گمراهی‌وعوامفریبی و دروغ حکمرواست و «مدینه‌ضروری» که هدف آنست که حداقل ضرورات زندگی تأمین شود و «مدینه‌نذالت» که‌هدف جمع زروسیم است و «مدینه‌کرامت» که هدف کسب برتری وشهرت‌پرستی است.

در بین مدینه فاضله و مدینه نازله یعنی جامعه‌ی عالی و جامعه‌ی

فاسد «مدینه مبدله» قرار دارد که درآن ترکیبی از آراء نیک‌وبد مشاهده می‌شود.

چنانکه خواهیم دید اصطلاحات فارابی ترجمه‌ی درهمی از اصطلاحاتی است که افلاطون بکار برده است و فارابی، با الهام از افلاطون، تقسیم‌بندی خاصی کرده است.

تقسیم‌بندی فارابی نشان می‌دهد که وی نه‌تنها ازمدینهٔ نذالت‌وبداله که مبتنی براصل سودورزی است متنفراست، بلکه از «مدینه جماعیه» که نوعی جامعه‌ی سوسیالیستی و کمونیستی است و در آن تساوی حقوق همگان حکمرواست نیزخوشش نمی‌آید ومدینه فاضله‌راعبارت ازمدینه‌ای می‌داند که درآن شاه یا امیری عادل برطبق قواعد حکمت حکمروائی کند.

این پندار یا Utopie فارابی شبیه به پندار افلاطون و همانند پنداری است که البته بامقداری تغییر بعدها درقرن ۱۷ تا ۱۹ از جانب جمعی ازپنداربافان (ئوتوپیست‌ها) تکرار شده‌است.

قاعدتاً فارابی‌امیرانی امثال سیف‌الدوله‌را نمونه‌ی کامل‌رهبران «مدینه فاضله» می‌شمرده ولی دراین مطلب تصریحی نداردونیزتصریح نمی‌کند که برای نیل به‌مدینه فاضله چه‌باید کرد. سخنان فارابی برای‌ما روشنتر می‌شود اگر به‌سوابق این نظریات در نزد افلاطون و قدیس اگوستین مراجعه کنیم.

افلاطون وجامعه‌ی کامل

افلاطون علاوه بربحثی که در اغلب آثار خود در باره‌ی امور اجتماعی وسیاسی دارد بویژه دواثر خودرا باامور اجتماعی اختصاص داده است. یکی کتاب «دولت» یا «جمهور» (Politeia) است (کتاب

II بخش X) و دیگر کتاب Politikos یا کتاب «سیاست».

در کتاب « Politeia » افلاطون دربارەی سیاست وعدالت بحث می کند و مانند فارابی، ضرورت زند گی اجتماعی را اثبات می‌نماید ومی گوید امکانات انسان در زند گی اجتماعی بسی بیش از زند گی انفرادیست لذا نمی‌توان در انفراد زیست. وی قشرهای جامعه را به کشاورزان و جنگجویان تقسیم می کند که باید تحت‌نظر مدیران و پیشوایانی زیست کنند. چه کسی باین طبقات متعلق است؟ کسی که‌اولاً قریحه وتمایل‌غریزی خاصی به کسب این‌اشتغالات دارد وثانیاً درجهت این قریحه و غریزەی خود تربیت شده است. بهترین جامعه و «مدینه فاضله» آنست که در آن شاه ویا امیر از فلاسفه باشند یابرعکس فلاسفه امارت وحکومت کنند تادر زند گی اجتماعی، مانند زند گی تن آدمی، برعوامل ناسالم غلبه شود.

در کتاب « Politeia » افلاطون برای روح سه خاصیت عمده قائل است. اول عقل یا «لو گمیس‌تیکن» که صفت عالی روحانی است. یونانیها از میان مال باین صفت ممتازند. دوم جسارت و دلاوری یا «تومو‌ئیدس» که پایەی همەی مختصات وصفات نیك انسانی است و اهالی تراکیه و صقلبی‌ها (سلاوها) باین صفت ممتازند. سوم راحت طلبی و لذت جوئی یا «اپیدومه‌تیکون» که منشاء همەی رذائل است و فنیقی‌ها و مصریها باین صفت‌ممتازند. لذا درجات روح انسانی و مراتب امت‌ها و ملت‌ها در نزدافلاطون توازی خاصی دارند و این امر شبیه است به‌تناسب مختصات بدن انسان و مختصات جامعه در نزد فارابی. افلاطون خواه در این کتاب خواه در کتاب «Politikos» که از آن سخن خواهیم گفت انواع جوامع تشخیص می‌دهد مانند «اریستکراسی»، «تیمو کراسی»، «منارشی»،

«دمو کراسی»، «اکلو کراسی»، «الیگارشی»، «تیرانی» که‌تصورمی کنم اصطلاحات فارابی درباره‌ی مدینه‌ها از همین اصطلاحات سرچشمه گرفته‌است. بااطمینان می‌توان گفت که «مدینه‌تغلب» ترجمه‌ی«تیرانی» است و «مدینه کرامت» ترجمه‌ی الیگارشی است ولی تطبیق بقیه‌ی اصطلاحات دشوار است.

وامادر کتاب «Politikos» افلاطون به‌مفهوم‌ومختصات‌سیاستمدار ومدیر ومدبر ورئیس می‌پردازد و آنهم از مواضعی است که در «آراء اهل مدینه» فارابی آمده است. افلاطون، مانند فارابی، دانش را ملاك گزین‌شدن افراد به‌رهبری می‌داند ومی گوید بسیارند کسانی که بسوی رهبری می‌تازند ولی تنها آنکه به‌علم سلطنت و رهبری واقف است خودرا به‌هدف می‌رساند مانند نساجی که با تاروپود جامعه آشناست وآنها را بافتن می‌تواند و از راه اجراء عدالت قادر است به‌قوانین که قواعدی خشك و جامدند عنداللزوم تغییری بدهد که موافق عقل و مصلحت وعدالت باشد.

بآسانی می‌توان دید که فارابی کاملا تحت‌تأثیررسالات افلاطون رساله‌ی خویش‌را نگاشته است.

قدیس‌اوگوستین و «مدینه الهی»

اولین کسی که ظاهراً تحت تأثیر افلاطون نوعی جامعه‌شناسی تئولوژیك را براساس مسیحیت مطرح ساخت قدیس‌او گوستین است که درقرن چهارم و پنجم میلادی می‌زیست و زمانی مانوی مذهب بود ولی‌پس‌ازآن‌از مانیگری‌دست کشید وحتی‌برآن ردیه نوشت. بااینحال جهان‌را مانوی‌وار جهان نبرد بدی ونیکی، یزدان واهریمن می‌دید.

قدیس‌اوگوستین دو نوع مدینه (Civitas) تشخیص می‌دهد.

یکی «مدینه ناسوتی» (Civitas terrana) و دیگری «مدینه لاهوتی» (Civitas coelestis). یکی مدینه‌ی یزدانست و دیگری مدینه‌ی اهریمن وزندگی بشر وتاریخ انسانیت نبرد این دومدینه است.

قدیس‌اوگوستین تاریخ بشریت را ۶ هزارسال می‌داند وآنرا به‌تقابل این دونوع مدینه تقسیم می کند. نخست دوران آدم است که به‌مدینه‌ی رحمن متعلق است. سپس عصر هابیل و قابیل است که مدینه‌ی رحمن‌بامدینه‌ی‌شیطان‌درمی آمیزد (مانند «اویگت»و«گومیزش» درجهان‌بینی مزده‌یسنه) آنگاه عصر «طوفان‌نوح» یاغلبه‌ی شیطانست وسپس دوران نوح وابراهیم که باردیگر مدینه‌ی رحمن غلبه می کند و عصر داود وآنگاه عصراسارت یهودیان در بابل یاعصر تسلط شیطان است و سپس دوران مسیح می‌رسد. سرانجام مدینه‌ی ناسوتی بشکل ابدی محکوم و مدینه‌ی لاهوتی بشکل ابدی حاکم و مستقر و مسلط می‌شود.

وجه شباهتی بین فارابی وسپنسر

هربرت سپنسر فیلسوف انگلیسی در قرن ۱۹ می‌زیست و یافتن شباهت بین‌او وفارابی‌ومقایسه‌ی این‌دوازجهت علمی «قیاس‌مع‌الفارق» است. بااینحال چنین شباهتی را می‌توان در آن موردکه فارابی مانند سپنسر جامعه‌ی انسانی را به‌بدن وارگانیسم بشری تشبیه می کند یافت ومی‌توان گفت آنچه «سوسیال‌داروینیسم» نام دارد ومحتوی آن ایجاد توازی بین بدن انسانی وجامعه است درنزد فارابی سابقه دارد.

هربرت سپنسر نیز تحت تأثیر داروینیسم و بقصد انطباق آن برجامعه به‌جستجوی شباهتهای بین ارگانیسم فردی و جامعه‌ی بشری برمی‌آید و مانند فارابی قشرها وطبقات جامعه را به‌اعضاء بدن انسان

تشبیه می کند. منتها روشن است که سپنسر که در دوران علوم تجربی و مثبته می‌زیسته است مطلب‌را درمقطعی بمراتب دقیقتر مطرح می‌سازد.

سپنسر از جمله در اثر معروف خود «اصول جامعه شناسی» « Principles of sociology » مابین ارگانیسم فردی و سراپای جامعه چهار وجه مشترك وچهار وجه اختلاف می‌بیند. وجوه‌مشترك‌ارگانیسم انفرادی وجامعه بقرار زیرین است:

۱) هردوی آنها در آغاز بمثابه «آگرگات» Agregat (دستگاه بغرنج و منتظم) کوچك پدید می‌شوند و بتدریج رشد می‌یابند؛

۲) ساخت (ستروکتور) درونی آنها از بسیط و ساده‌ی نسبی بسوی بغرنج وپیچیده سیرمی کند؛

۳) بابغرنجترشدن آنها وابستگی‌اجزائشان نسبت بیکدیگربیشتر وبیشتر می‌شود؛

۴) زندگی «کل» اززندگی اجزاء متشکله‌ی آن کل‌هم‌طولانی‌تر است وهم مستقل اززندگی این اجزاء است.

واما وجوه چهارگانه‌ی اختلاف بقرارزیرین است:

۱) جامعه برخلاف ارگانیسم انفرادی شکل خارجی معین ندارد؛

۲) وحدت داخلی ارگانیسم انفرادی یك وحدت مبتنی بر ارتباطات فیزیکی است (طبیعی است) وحال آنکه بین افراد جامعه چنین ارتباط فیزیکی وجود ندارد و این افراد ازهم مجزا هستند؛

۳) احاد واجزاء یك ارگانیسم فاقد حرکت هستند (مقصود حرکت درمکان است) ولی احاد یك جامعه دارای قدرت تحرک کند؛

۴) دربدن حیوانات تنها یك نسج معین است که حساسیت دارد، ولی درجامعه همه‌ی اعضاء آن به‌حس وادراك مجهزند.

نظریات سپنسر که می‌خواهد دریافت وجود همانندی و ناهمانندی بین ارگانیسم وجامعه، جامعه را بشناسد، تنگ و محدود است. اینجا مقام بحث دراین مسئله نیست. فقط قصد ما ازذکر این مطلب آنست که «سوسیال داروینیسم» سپنسر بشکلی در نزد افلاطـون و فارابی دارای سابقه‌ی فکریست.

نتیجه

اما اگر بخواهیم فارابی را بعنوان «پیشتاز» یك سلسله افکـار معاصر درمورد مسائل اجتماعی مورد بررسی قراردهیم بازهم میتوانیم نمونه‌هائی بیابیم. عمل افلاطون وفارابی دریافتن نمونه‌های عام ومجرد تمدن یا باصطلاح ماکس وبر «تیپ‌های ایدال» (Ideatypus) بوسیله‌ی این جامعه شناس معروف آلمانی، البته در سطح دیگر، تکـرار شده است. انواع تقسیمات از مدنیت‌ها انجام می گیرد. ازجمله در جامعه‌شناسی معاصر سرمایه‌داری باتوجه به‌منشاه بروز حاکمیت دراجتماعات

آنهارا به جوامع سنتی (قبایل)، جوامع کاریسماتیك (تقریبا می‌توان آنرا جامعه‌ی پیشوائی ترجمه کرد) و جوامع دمکراتیك (که نظیر مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی است) تقسیم می کنند. عیب اساسی تمام این تقسیمات از مدینه‌های افلاطون وفارابی گرفته تا «تیپ‌های ایدآل» ماکس‌وبر در آنست که تکامل تاریخی جوامع که آنرا از جهت جوهر و عرض، ماده وصورت، محتوی وشکل دگرگون می کند ازنظر دورمیدارند.

بحث افلاطون وفارابی درباره‌ی خواص رئیس مدینه بامباحثی که امروز در باره‌ی مختصات «مدیر» (Manager) در یك مؤسسه‌ی سرمایه‌داری می‌شود، یا مختصات یك رهبر خلقی شباهت می‌یابد. بدینسان فارابی درطرح امرمدیریت ورهبری نیزیکی ازطلایه‌دارانست. منتها نمونه «رهبر» او متناسب با جامعه‌ی فئودال و اشرافی زمانش، نمونه‌ی یك‌سلطان «عادل» و «دانشمند» است.

همه‌ی این‌نکات به‌رساله‌ی فارابی اهمیتی ویژه می‌دهد که آنرا از «فعلیت» وتازگی نمی‌اندازد.

شاید یادآوری‌های ما این نتیجه گیری اخیررا روشن کرده‌باشد. ولی مسلم است که مداقه‌ای آکادمیك برروی آثار فارابی و افلاطون ومقایسه‌ی این‌دو باهم برای اجراء یك بررسی جدی فلسفی امریست ضرور که هنوز منتظر تحقق‌یافتن است.

پایان

منتشر می‌شود:

هنر و تحولات اجتماعی جلد اول

ع. نوریان

هنر و تحولات اجتماعی جلد دوم

محمدتقی فرامرزی

نامداران ادبیات کهن ایران

۱

انتشارات شباهنگ شاه‌آباد - کوچه مهندس‌الممالک بها ۶۰ ریال